

دروس خارج رجال

سال ۹۲

استاد محمد حسین حشمت پور

به همراه صوت دروس

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور۹۲

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور۹۲

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور۹۲/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: برهان

مراد از کلمه (مستلزم) در قاعده ی (علم و ظنِ سابق، مستلزم علم و ظن لاحق است) در قضیه حملیه چیست؟ ۹۲/۰۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۶۱ سطر ۱ (قوله فاذن کل صنف)

موضوع: مراد از کلمه (مستلزم) در قاعده ی (علم و ظنِ سابق، مستلزم علم و ظن لاحق است) در قضیه حملیه چیست؟

بحث در این قاعده بود که (کل تعلیم و تعلم ذهنی فبعلم قد سبق). این قاعده را توضیح دادیم و این قسمت رسیدیم که آوردن کلمه ذهنی بهتر از آوردن کلمه فکری است زیرا که ذهنی باعث می شود که قاعده، تمام مواردی را که لازم است شامل شود شامل گردد ولی کلمه فکری باعث شود که قاعده به یکی از آن موارد اشاره داشته باشد و موارد از دیگر را شامل نشود و توضیح دادیم قید ذهنی را که می آوری برای این است که علم های صناعی، تقلیدی و تادیبی و بعضی چیزهای دیگر که در اول فصل گفتیم را خارج کند. آنها احتیاج به (قد سبق) ندارند بلکه فقط علم ذهنی است که احتیاج به علم سابق دارد. سپس توضیح دادیم که چگونه علم سابق می تواند کمک کند که ما به تعلیم و تعلم ذهنی برسیم. این را در قیاس استثنائی متصل و منفصل و قیاس اقترانی و استقراء تام و استقراء ناقص، توضیح دادیم. نحوه استفاده از علوم سابق برای رسیدن به علم لاحق را در جلسه قبل توضیح دادیم. و توضیح دادیم که علم سابق، در بعضی موارد منشا برای علم لاحق می شود و در بعضی موارد دیگر ظن سابق منشا برای ظن لاحق می شود. در موردی که ما از استقرا ناقص استفاده کنیم ظنّی را مستلزم ظن دیگر قرار دادیم و در موارد تمثیل هم اینگونه است که ما ظنّی را مستلزم ظن دیگر قرار دادیم اما در موارد قیاس و استقراء تام، علمی را منشا بوجود آمدن علم دیگر قرار دادیم. پس در بعضی موارد باید گفت که علم ما مسبوق به علمی است و در بعضی موارد

دیگر بایـد گفت که ظن مـا مسـبوق به ظنی است پس به طور کلی اینطور می گوییم که هر علم و ظن ذهنی (ظن را هم اضافه می کنیم) به علم و ظن سابقه است. (یعنی در قاعـده، ظن را هم اضافه می کنیم) تا الان قاعـده ما این بود که هر علم ذهنی، به علم سـابق است اما الان بیان می کنیم که هر علم و ظن ذهنی به علم و ظن سابق است. یعنی قاعـده را عام می کنیم. در ترجیح ذهنی بر فکری اشاره کردیم که علم سابق، دوگونه بـدست می آیـد. گاهی با فکر خودمان بدست می آید گاهی با القاء معلّم (یعنی با القاء غیر) بـدست می آیـد. قاعده را از این جهت هم تعمیم می دهیم و می گوییم که چه آن علم یا ظن سابق، توسـط فکر خودمـان باشـد یا به توسط غیر باشـد. پس توجه شود که دو تعمیم به قاعـده وارد کردیم ۱ ـ قاعـده مربوط به علم بود ما ظن را هم دخالت دادیم.

ص: ۱

۲ـ قاعده مربوط به فکر بود ما القاء غیر را هم دخالت دادیم.

قاعـده به این صورت درآمـد که هر علم یـا ظنی، مسـبوق است به علم یا ظنی که خود ما تحصـیل کرده باشـیم یا از غیر گرفته باشـیم. قاعده ای که ارسطو گفته بود دوبار تعمیم داده شد و به این صورت که بیان کردیم درآمد. این، نتیجه مباحث گذشته بود که مصنف اشاره می کند. بعداً وارد مطلب بعد می شویم.

توضیح عبارت

(فاذن کل صنف من الظن و العلم المکتسب اذا کان اکتسابه ذهنیا فهو بعلم او ظن سابق)

بـا فا تفریع بکار می برد و کلمه (اذن) می آورد تا بفهمانـد آنچه را در اینجا می گوییم نتیجه مباحث قبل است که مقـداری از مباحث قبل را تکرار کردیم.

ترجمه: ظن و علمف باید ظن و علم مکتسب باشد. بدیهات اینگونه نیسـتند. نظریات هستند که علم سابق می خواهند. بدیهیات که علم سابق نمی خواهند بلکه خودشان می توانند مستقیم، عاید شوند.

(اذا کان) اگر اکتساب این ظن یا علم، ذهنی باشد یعنی صناعی و تقلیدی و تادیبی نباشد.

(فهو) این علم و ظن مکتسب، به علم یا ظن سابق است.

(سواء کان بتعلم من الغیر او باستنباط من النفس)

مساوی است که این علم و ظن سابق، از غیر گرفته باشیم یا خودمان استنباط کرده باشیم آن سابق را .

صفحه ۶۱ سطر ۲ (و لیست)

وقتی مطالب گذشـته را مرور می کنیم یک نکته به ذهن ما می رسد که سابق، مسـتلزم لاحق است. (کلمه مستلزم را دقت کن)

این، در قیاس استثنائی و اقترانی و استقراء تام و ناقص است که علم و ظن سابق ما، مستلزم علم و ظن لاحق ما است حال چه آن سابق، از غیر گرفته شد. باشد چه با فکر خودمان بوجود بیاید علی ای حال، استلزام است. مصنف در مطلبی که الان می خواهیم شروع کنیم می فرماید این لزوم و استلزام در همه موارد، یکسان نیست و تشکیکی و مختلف است. بعضی لزومها طوری هستند که قوی به نظر می رسد و به قول مصنف قریب اند. و بعضی ها بعید اند به عبارت دیگر آن علم سابق، بالقوه، علم لاحق است. خود علم سابق، بالقوه علم لاحق است چه بگویید مستلزم آن است چه بگویید بالقوه، آن است صحیح است اما بالقوه القریبه یا بالقوه البعیده است؟ می فرماید مختلف است و همه جا قوه، یکسان نیست. اینطور نیست که در همه موارد، علم سابق نیست به علم لاحق، یک اندازه استلزام داشته باشد یا به یک اندازه، همان علمِ لاحق بالقوه باشد. بلکه فرق دارد لزوم بعضی قویتر و لزوم بعضی ضعیف تر است و به عبارت دیگر، بعضی ها، بالقوه القریبه آن بعدی هستند و بعضی بالقوه البعیده آن بعدی است و شروع به بحث می کند تعبیر را عوض می کند و می فرماید علم سابق، گاهی علم لاحق را در ضمن خودش دارد. علم لاحق، مضمّن در علم سابق است. اینجا لزوم، قوی است. اینجا علم سابق، بالقوه القریبه، علم لاحق است. لازم را در ضمن ملزوم می آورد یعنی ملزوم طوری است که در ضمن آن، لازم موجود است. گاهی هم لازم را از ملزوم جدا می کند و می گوید لازم در ضمن ملزوم نیست بلکه بیرون از ملزوم است ولی ملزوم آن لازم را می آورد نه اینکه در ضمنش است. پس دوگونه لزوم درست می کند در یک لزوم که قوی است لازم را در ضمن ملزوم قرار می دهد. در یک لزوم دیگر که ضعیف تر است لازم را در ضمن ملزوم قرار نمی دهد بلکه لازم را بیرون از ملزوم قرار می دهد ولی می گوید که ملزوم، طوری است که این لازم را بدست ما می دهد در آن جا که لازم، در ضمن ملزوم است می گوید ملزوم، همان لازم است بالقوه القریبه و آن جا که لازم در ضمن ملزوم نیست باز می گوید ملزوم، همان لازم است اما بالقوه البعیده. اینها تعبیراتی است که باید ابتدا روشن شود تا بعداً وارد بحث شویم.

به عبارت دیگر، گاهی لفظی که مربوط به ملزوم است را القا می کنیم، مخاطب ما، از همین لفظ، لازم را می فهمد چون لازم در ضمن این لفظ است (البته در ضمن معنای این لفظ که همان ملزوم است وجود دارد) اما خود لفظ هم این لازم را افاده می کند چون این لفظ برای ملزوم است و لازم هم در ضمن ملزوم است پس لازم در ضمن معنای لفظ موجود است و این لفظ هم معنای مطابقی و هم معنای ضمنی را افاده می کند. و لازم نیست که مخاطب، از چیزی به چیز دیگر منتقل شود. لزوم در اینجا قوی است و انتقال را هم لازم ندارد. همان لفظی که برای ملزوم وضع شده، لازم را که در ضمنش است افاده می کند. اما گاهی اینگونه نیست و گاهی این لفظ فقط ملزوم را افاده می کند و لازم در ضمن آن نیست. عقل ما باید از ملزوم به لازم منتقل شود. اینجا هم لزوم است اما لزوم، قوی نیست. اینجا آن ملزوم بالقوه لازم است اما نه بالقوه القریبه بلکه بالقوه البعیده است. پس توجه شود در مطلق مواردی است که بحث کردیم و گفتیم علم سابق و علم لاحق داریم. علم سابق، ملزوم است و علم، لاحق لازم است حال آن لازم گاهی در ضمن آن ملزوم است گاهی فقط، لازم آن ملزوم است و در ضمن آن نیست. در جایی که در ضمن باشد لزوم، قوی است یا ملزوم، بالقوه القریبه لازم است و آن جا که در ضمن نباشد لزوم قوی نیست یا ملزوم، بالقوه البعیده همان لازم است. این تمام حرف مصنف است و بقیه صحبتهای او پیرامون مثال می شود می گوییم (کل انسان ناطق) یا بگو (کل انسان ضاحک) که مثال به عَرَض بزنیم شاید بهتر باشد.

حکم در اینجا (ضاحک) است. و روی موضوع رفته که موضوع، ماهیت و طبیعت انسان است و ماهیت انسان افرادش را لازم دارد یعنی ملزوم است و افراد، لازم هستند. افراد انسان در ضمن ماهیت انسان مندرجند وقتی که می گوید (کل انسان ضاحک) ضمنا می فهماند که (زید ضاحک) و (عمرو ضاحک) تا آخر ... تمام آنچه که در ضمن انسان است همه آنها این محمول را می گیرد. او، طبیعت را گفته است یعنی (کل انسان ضاحک). اما مخاطب، علاوه بر این، حکم را روی افراد هم می برد. پس حکمی را که روی جزئی می رود از آن حکمی که روی کلی رفته استخراج کرده حکم روی کلی، علم سابق می شود و حکم روی جزئی، علم لاحق می شود و علم سابق را از آن علم لاحق گرفت اما چگونه گرفت؟ بدون زحمت گرفت چون این علم لاحق، در ضمن آن علم سابق بود، یعنی وقتی انسان را موضوع قرارداد تمام افراد انسان در انسان مندرج بودند. وقتی کلّی را گفت این علم سابق بود که به ما القا کرد و ما جزئیات را فهمیدیم و علم لاحق برای ما بدست آمد. تمام این علم های لاحق در آن علم سابق مندرج بودند و لزوم، لزوم بسیار قوی بود. آن علم سابق، بالقوه علم لاحق بود اما بالقوه القریبه که بمنزله فعل است. (مصنف این را هم اضافه می کند یعنی ((کانه فعل)) را اضافه می کند) اگر این توضیحات را نمی دادیم چنان انتقال شما از طبیعت به افراد، سریع انجام می گرفت که اصلا متوجه نمی شدید که دارید منتقل می شوید. فکر می کردید که از ابتدا داریم حکم را روی افراد القا می کنیم در حالی که ما حکم را روی افراد نبردیم بلکه روی کلّی و ماهیت بردیم ولی افراد در ذهن شما آمدند و خیلی سریع آمدند به طوری که گاهی مخاطب فرقی بین علم سابق و لاحق نگذارد یعنی اینقدر علم سابق، مستلزم لاحق است که گویا مخاطب نمی فهمد که دو علم حاصل شد ۱ ـ علم به کلی ۲ ـ علم به جزئی. بلکه فکر می کند یک علم به او داده شده است. وقتی خوب تلاش و تحقیق می کند می بیند که اینها دو علم بود ۱ ـ علم لاحق ۲ ـ علم سابق، و علم لاحق از آن علم سابق بوجود آمد ولی چون لزوم قوی بود متوجه این انتقال نمی شود. شاید اسم آن را انتقال نگذاریم چون لزوم خیلی قوی است. اما در ملازمات عادی این را نداریم مثل (اذا کانت الشمس طالعه فالنهار موجود). این قضیه را ملاحظه کنید که در ضمن (اذا کانت الشمس طالعه)، (النهار موجوده) را نداریم. بله طلوع شمس مستلزم یک امر بیرونی که وجود نهار است می باشد ولی اینگونه نیست که وجود نهار در ضمن طلوع شمس باشد و فردی از طلوع شمس شود. در مثال اولی که گفتیم زید، در ضمن انسان بود یعنی فردی در ضمن ماهیت بود در این مثال، وجود نهار، در ضمن طلوع شمس نیست یعنی فردی برای طلوع شمس شود. درمثال اولی که گفتیم زید،درضمن انسان بود یعنی فردی در ضمن ماهیت بود در این مثال، وجود نهار، در ضمنِ طلوع شمس نیست یعنی فردی برای طلوع شمس نیست، بله لازمِ طلوع شمس است و از طلوع شمس، وجود نهار را مطلع می شویم اما اینطور نیست که وجود نهار در ضمن طلوع شمس باشد پس لزوم است ولی لزوم قوی نیست. اما در مثال قبل که گفتیم کل انسان ضاحک، انسان لازم دارد افراد را و این لزوم، لزوم قوی بود.

ص: ۴

به طوری که افراد که لازم بودنـد منـدرج در تحت ملزوم (ماهیت) بودنـد. در مثالِ قضـیه شـرطیه که گفتیم اینگونه نیست. آن لازم که تـالی است منـدرج در تحت ملزوم (یعنی مقـدم) نیست. لازمِ مقـدم است ولی منـدرج در تحت مقـدم نیست. به قول ایشان، در ضـمن مقـدم نیست. پس در حملیات، لزومِ موضوع نسـبت به افرادش قویتر است از لزومی که ما در شـرطیات داریم که در شـرطیات مقدم، مسـتلزم تالی است. لزوم موضوع، افرادش را، قویتر است از لزوم مقدم، تالی خودش را. تا اینجا مصنف در یک قضـیه بحث می کند و قیاس مشـتمل برد و قضـیه است بعداً منتقل به قیاس می شود که دو قضیه ای است که بحث آن را بعداً بیان می کنیم. تا اینجا در یک قضیه بحث کرد یعنی در جایی که قضیه، حملیه بود یا شرطیه بود در قضیه حملیه لزوم را قویتر از قضیه شرطیه دید. اما در قضیه حملیه لزوم موضوع نسبت به محمول را لحاظ نکرد چون قضیه حملیه موضوع و محمول را لازم نـدارد بلکه در قضـیه حملیه، لزوم موضوع نسـبت به افراد خودش را بحث کرد و گفت موضوع، افرادش را لازم دارد. حکمی که روی موضـوع رفته روی افراد هم می رود. چـون افراد در ضـمن موضـوع انـد پس محمـولی که روی موضوع برود روی این ضـمنی هـا هم می رود. تعبیر مصـنف این است که لزوم در جـایی که وضع و حمل نباشـد آنچنان قوی نیست. اما در قضـیه حملیه، وضع و حمل است موضوع و محمول داریم. در قضـیه شـرطیه، وضع و حمل را نـداریم بلکه مقدم و تالی داریم. مصنف می فرماید لزومی که در وضع و حمل است قویتر است از لزومی که در آنجا وضع و حمل نیست.

ص: ۵

توضیح عبارت

(و لیست هذه کلها سواء فی کونها علما بالقوه بل قوه بعضها اقرب و قوه بعضها ابعد)

این مواردی که ما از آن سابق، لاحق را بدست می آوریم یعنی سابق، مستلزم لاحق است و لاحق، لازمِ سابق است.

ترجمه: همه این موارد، مساوی نیستند در بودن سابق، علم بالقوه برای لاحق.

در همه جا آن سابق، بالقوه علم به لاحق است اما رتبه این بالقوه فرق می کند یک جا، بالقوه القریبه، علم است و یک جا بالقوه البعیده علم است.

ترجمه: همه اینها مساوی نیستند در علم بالقوه بدون، زیرا بعضی بالقوه القریبه و بعضی بالقوه البعیده است توجه شود که سابق، بالقوه همان لاحق است اما قوه ها مساوی نیستند.

(فان اللازم لیس متضمّناً فی الملزوم اذا لم یکن لزومه علی سبیل وضع و حمل)

ترجمه: لازم در ضمن ملزوم نیست زمانی که لزومِ این لازم بر سبیل وضع و حمل نباشد. اگر بر سبیل وضع و حمل باشد لازم، در ضمن ملزوم است ولی اگر بر سبیل وضع و حمل نباشد (یعنی مثلا در شرطیات) لازم، مضمَّن در ملزوم نیست یعنی در ضمن ملزوم نیست بلکه بیرون از ملزوم است. انتقال حاصل می شود ولی لازم در ضمن ملزوم نیست.

(فانا اذا قلنا (کل «ب» «ا») فمعنی هذا القول: کل واحد مما تحت «ب» و مما یوصف بـ «ب» و یوضع لـ «ب» فهو «ا»)

این مثال است برای جایی که لازم در ضمن ملزوم باشد.

ما به جای (کل «ب» «ا») مثال به (کل انسان ضاحک) زدیم.

ص: ۶

«ب» یـک مـاهیتی است یعنی موضوع در این قضـیه حملیه، یک ماهیت است و این ماهیت، افرادی دارد که افراد در ضـمن آن هسـتند. این ماهیت، ملزوم آن افراد است. آنها لازم هسـتند که در ضمن ملزوم هستند لذا شما تا (کل «ب») را شنیدی از ملزوم که ماهیت است به لازم که افراد است منتقل می شوی.

شاید استعمال کلمه، (منتقل) درست نباشد. نگوییم منتقل می شوی بلکه از همان اول خود افراد را می فهمی.

ترجمه: معنـای این قول این است که کـل واحـد (یعنی کل فرد) یعنی هر فردی که در تحت «ب» منـدرج است یا ممکن اسـت بگویی (کل عالِم کـذا) که کل انسان نگفتی زیرا انسان، ماهیت است و افراد در تحت آن منـدرج است اما عالم، صـفت اسـت البته افراد عالم در تحت عالم مندرج هستند.

افراد عالم نسبت به عالم مثل افراد انسان نسبت به انسان اند ولی افراد انسان را اگر نسبت به عالم حساب کنی یعنی مصوف به علم.

شمـا مراد از «ب» را مثلاًـ عـالم بگیر، اینگونه معنی می کنیم که هر فردی از آنچه که تحت «ب» است یـا هر فردی از انسان که موصوف به «ب» (یعنی عالم) می شود (و یوضع لــ «ب») یعنی موضوع قرار داده می شود برای «ب». مثلاً گفته می شود (زید انسان) که زیـد، موضوع برای انسان قرار داده شده و انسان، محمول شده است. هر چیزی که مندرج در تحت فرد «ب» است یا موصـوف بـه «ب» است یـا موضـوع برای «ب» قرار داده می شـود همه این افراد، حکم «ا» یعنی حکم ضاحـک را دارنـد. الاـن گفـتیم (کـل «ب» «ا») ولی وقـتی تحلیـل کنیم معنـایش این است که هر چیزی که در تحت انسـان منـدرج است و موصوف به انسان است و موضوع برای انسان قرار می گیرد همه آنها ضاحک هستند.

(فقد ضمّمنا موضوعات «ب» فی هذا الحکم)

خود «ب» این حکم را گرفت ولی در ضمن، موضوعاتِ «ب» این حکم را گرفتند.

ترجمه: موضوعاتِ «ب» را در ضمن این حکم قرار دادیم.

(فهذه المعرفه بالقوه التی کانها فعل)

هـذه المعرفه یعنی معرفت به اینکه افراد انسان ضاحکنـد و با گفتن (کل انسان ضاحک)، معرفت به اینکه افراد انسان ضاحکند می گوییم این معرفت، معرفت بـالقوه است منتهی بـالقوه ای است که گویـا فعـل است و با فعل خیلی فرق نـدارد حتی شـما به انتقال هم احتیاج ندارید. اینقدر لزوم قوی است که احتیاج به انتقال نیست.

تـا اینجا بحث را ادامه دادیم و گفتیم که در شـرطیات، لزوم است ولی به این قوت نیست. مصـنف با کلمه (و اذا لم یکن لزومه عمل وضع و حمل) در سطر ۳ شـرطیت را خارج کرد و گفت که شرطیات چنین لزومی ندارند ولی تصریح به آن نکرد. از (و العلم بان الاوسط) ولی در بحث بعدی می شود که همین بحث است ولی در دو قضـیه مطرحش می کند و در صـغری و کبری مطرح می کند. تا اینجا قضـیه حملیه را رسـیدگی کرد و در مقابل آن، قضـیه شرطیه بود که رسیدگی نکرد و آن را به خود ما واگذار کرد. حال وارد دو قضـیه می شود که اگر صـغری را به ما گفتند آیا کبری در ضـمن آن هست؟ یا نتیجه در ضـمن آن است که ما بتوانیم لزوم را از قبیل این بدانیم یا نه؟ وارد در بحث در قضیه می شود.

ص: ۸

مراد از کلمه (مستلزم) در قاعده ی (علم و ظن سابق، مستلزم علم و ظن لاحق است) در قیاس چیست؟ ۹۲/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۶۱ سطر ۶

موضوع: مراد از کلمه (مستلزم) در قاعده ی (علم و ظن سابق، مستلزم علم و ظن لاحق است) در قیاس چیست؟

بحثی که در آن وارد شدیم این است که علم سابق، بالقوه علم لاحق است ولی قوه ها مساوی نیستند. بعضی علمهای سابق، بالقوه القریبه علم لاحق هستند و بعضی ها بالقوه البعیده علم لاحق اند. سپس برای بیان عدم تساوی این قوه ها نمونه ای آوردیم که در جلسه قبل خواندیم. گفتیم وقتی حکمی را به صورت قضیه حملیه بیان می کنیم مثلا می گوییم (کل انسان کاتب) که یک قضیه حملیه است که در این قضیه حملیه، موضوع و محمول داریم. موضوع دارای مصادیق است. انسان دارای مصادیق است. علمِ به انسان، بالقوه علم به آن مصادیق است. ما قوه ای که قریب من الفعل است که کانّها فعلٌ است یعنی الان که توضیح می دهیم متوجه می شوید که علم به انسان با علم به افراد انسان فرق می کند و الا از ابتدا تا می گفتم (کل انسان)، خود افراد انسان در ذهن شما می آید. اینقدر علم به انسان، نزدیک به علم به افراد انسان است که ما گمان می کنیم که وقتی علم به انسان داریم علم به افراد انسان داریم. با اینکه این، دو علم است. مصنف در نمط ۷ اشارات بیان کرده که علم به کلی با علم به جزئی فرق می کند و دو علم است. اگر علم به انسان داریم و سپس علم به زید پیدا می کنیم که فردی از انسان است این در واقع دو علم است نه یک علم. پس علم به کلی، علم به جزئی است بالقوه القریبه کانّها فعلٌ است. این را در جلسه قبل توضیح دادیم اما مطلبی مربوط به این مثال است که الان می گوییم. ما عنوان موضوع با مصادیق موضوع را لحاظ کردیم. مثلا علم به عنوان پیدا می کنیم که انسان است، این علم مستلزم علم به مصادیق است یعنی بالقوه، علم به آن مصادیق است منتهی قوه ای که کانّها فعلٌ است. ما بحث را روی محمول نبردیم که ضاحک است، لذا بحث را روی ضاحک می بریم و می گوییم ضاحک، بر انسان حمل شده پس من علم پیدا کردم به اینکه انسان، ضاحک است. و از این علم، علم پیدا می کنم که زید هم ضاحک است. عمرو و بکر هم ضاحک هستند.

ص: ۹

علم به اینکه انسان، ضاحک است ما را عالم می کند به اینکه زید و بکر و عمرو هم ضاحک هستند. علم به ضحکِ انسان، بالقوه علم به ضحک زید و عمرو و بکر هم هست اما بالقوه القریبه کانّها فعل است. پس علم به محمولی روی انسان پیدا می کنم که علم به این محمولِ روی انسان، علم به محمولِ روی افراد انسان است که این هم، بالقوه القریبه کانّها فعلٌ است. ظاهراً مصنف، این دوّمی را می گوید. اوّلی هم هست. چون عبارت مصنف این است (کل واحد مما تحت «ب» «» فهو «ا») این (فهو «ا») نشان می دهد که دومی را می گوید. هر مصداقی که تحتِ «ب» که مصداق است مندرج باشد پس «ا» است یعنی ضاحک است.

(کل انسان ضاحک) علم است بالقوه به اینکه زید و بکر و عمر ضاحک هستند اما علم بالقوه القریبه کانّها فعل است.

در جلسه امروز مثال دوم را شروع می کنیم. در مثال دوم هم نمونه بالقوه القریبه را داریم هم نمونه بالقوه البعیده را داریم. در جلسه گذشته بیان کردیم که مصنف دو مثال می زند. در یک مثال فقط یک قضیه حملیه می آید که ترکیب نیست اما در یک مثال دو قضیه حملیه می آید که ترکیب است و صغری و کبری هست. ولی این مطلب را اضافه می کنیم که در مثال اول، قوه قریبه بود و در مثال دوم هم می توانیم قوه قریبه را بیابیم و هم می توانیم قوه بعیده را بیابیم. مثال دوم، همین صغری و کبری است. قضیه ای را تشکیل می دهیم که موضوع آن قضیه، اصغر است و محمولش، اوسط است. که صغری است مثل (العالم متغیر). این قضیه همانطور که گفتیم مصادیق عالَم را هم متغیر می کند. مصادیق عالم، همه موجودات عالم هستند و همه، جزء افراد عالم می شوند و لذا همه این موجودات، متغیر می شوند. وقتی می گوییم (العالم متغیر) یعنی زید و بکر و درخت و حیوان متغیر هستند و علم به (العالم متغیر) بالقوه القریبه علم به (الانسان متغیر) و (الحیوان متغیر) و ... است. در این مثال می خواهیم ببینیم علم به (العالم متغیر) بالقوه، علم به (العالم حادث) است اما چه نوع قوه ای است. بالاخره صغری ما را به نتیجه می رساند. صغری عبارتست از (العالم متغیر)، کبری را ضمیمه نکردیم و به سراغ نتیجه رفتیم و گفتیم (العالم حادث) این کبری را اگر ندیده بگیریم آیا صغری که بالقوه، علم به نتیجه است می تواند بدون تفکر، نتیجه را در ذهن ما حاضر کند؟ نمی تواند. زیرا تا فکر نکنیم و کبری را منظم نکنیم و به صغری ملحق نکنیم نتیجه در اختیار ما قرار نمی گیرد پس اگر چه صغری، بالقوه علم به نتیجه است ولی علم بالقوه القریبه نیست بلکه علم بالقوه البعیده است اما وقتی کبری را ضمیمه می کنیم دو قضیه درست می شود ۱ _ صغری ۲ _ کبری. علم به این دو تا بالقوه، علم به نتیجه است ولی علم بالقوه القریبه است.

ص: ۱۰

یـک راه سومی هم هست و آن اینکه فقـط کبری را بیـاوریم و بگوییم (کـل متغیر حـادث) که این هم علم به نتیجه است. علمِ بـالقوه به نتیجه است امـا بـالقوه ای که کبری دارد غیر از بالقوه ای است که صـغری داشت. صـغری، بالقوه علم به نتیجه است. کبری هم بالقوه علم به نتیجه است ولی کبری بالقوه القریبه علم به نتیجه است. صغری، بالقوه البعیده است اما به چه دلیل؟

چون وقتی می گوییم (کـل متغیر حـادث) موضوع متغیر هم متصف به حـدوث می شود که موضوع متغیر، عـالم است. پس در (کـل متغیر حـادث)، قضـیه (العـالم حـادث) روشن تر است ولی در (العـالم متغیر)، قضـیه (العـالم حـادث) خیلی روشن نیست. (العالم حادث) نتیجه است و این نتیجه در کبری روشن تر است ولی در صـغری روشن تر نیست. صغری و کبری بالقوه، علم به آن دو، علم به نتیجه است ولی علم به نتیجه ای که از صـغری حاصـل می شود با علم به نتیجه ای که از کبری حاصل می شود فرق می کند. البته دقت کنید که علم به کبری، علم بالقوه القریبه نسـبت به نتیجه است ولی (کانّها فعلٌ) نیست. علم به صـغری، بالقوه البعیـده نسـبت به نتیجه است. اما علم به این قضـیه کلیه، بالقوه القریبه کانّها فعلٌ، علم به مصادیق این کلی است. هر سه، بالقوه شـد. ولی یکی، بالقوه البعیده شد و یکی بالقوه القریبه شد و یکی بالقوه القریبه کانّها فعل شد. ملاحظه می کنید که قوه ها در همه جا یکسان نیست. علمِ سابق، بالقوه علم لاحق است اما این بالقوه در همه جا یکسان نیست.

ص: ۱۱

(علم به جزئی، مضمَّن است در علم به کلی. یعنی علم به اینکه زید و بکر و عمرو ... ضاحک است مضمّن است در علم به اینکه انسان ضاحک است. این بالقوه القریبه کانها فعل است که باید این علم لاحق مضمّن در علم سابق باشد در آن وقت در علم سابق بدوی احتیاج به فکر، علم لاحق را دارای لذا می توان گفت بالقوه القریبه کلها فعل. این کلمه مضمّن را دقت کنید که در جلسه قبل توضیح دادیم.)

توضیح عبارت

(و العلم بان الاوسط موجود للاصغر لیس علما بالقوه بان الاکبر موجودا له)

ضمیر (له) به اصغر بر می گردد.

علم به اینکه اوسط، برای اصغر موجود است. این عبارت را با بیان دیگر می خواهیم بیان کنیم: (علم بان الاوسط موجود للاصغر) عبارت اخری (علم به صغری) است. (البته علم به صغری در شکل اول قیاس اینگونه است که اوسط را برای اصغر ثابت می کنیم).

توضیح: علم به اینکه اوسط، برای اصغر موجودست یعنی علم به نتیجه داری. چون در نتیجه است که اکبر را برای اصغر اثبات می کنیم اما در صغری، اوسط را برای اصغر اثبات می کنیم و در کبری، اکبر را برای اوسط اثبات می کنیم. حال مصنف در این عبارت صغری و نتیجه را بیان می کند.

مصنف می فرماید علم به صغری، بالقوه علم به نتیجه است اما بالقوه القریبه علم به نتیجه نیست لذا مراد از (بالقوه)، بالقوه القریبه است.

ترجمه: علم به اینکه اوسط، برای اصغر موجود است بالقوه القریبه علم به نتیجه نیست.

ص: ۱۲

(اذا کان الاکبر مجهولا)

اگر اکبر مجهول باشد. اما اگر اکبر معلوم بود بر اوسط حمل می کنیم و کبری هم معلوم می شود که هم صغری و هم کبری معلوم است و این، بالقوه علم به نتیجه هم هست. پس اگر اکبر معلوم است پس صغری که کبری را هم ضمیمه دارد علم بالقوه است اما اگر اکبر مجهول باشد چون کبری در اختیار نیست صغری به تنهایی، بالقوه علم به نتیجه نیست مگر بالقوه البعیده علم به نتیجه است.

مراد مصنف از (بالقوه) همان مضمَّن است. یعنی علم به نتیجه، مضمّن در صغری نیست نتیجه، مضمّن در صغری نیست لذا علم به صغری را بالقوه، علم به نتیجه نمی گیرد چون نتیجه، مضمّن در صغری نیست. سپس نتیجه را متضمّن در کبری قرار می دهد ولی مضمّنِ بعید است. اگر کبری به صغری ضمیمه شود علم به نتیجه مضمّن در علم به صغری و کبری با هم است.

(فان کون الاکبر للاصغر لیس مدرجاً فی کون الاصغر للاوسط)

نسخه صحیح (فی کون الاوسط للاصغر) است که مراد از آن، صغری است.

مراد از (کون الاکبر للاصغر) نتیجه است. مراد از (مدرجاً) مضمَّن است (ادراج نشده و مضمن نشده) چرا علم به صغری، علم به نتیجه نیست؟ چون نتیجه در صغری مندرج و مضمّن نیست تا صغری را بالقوه القریبه، علم به نتیجه حساب کنی.

(کانه محصور تحته)

این عبارت، بیان برای مدرجا است نه بیان برای (لیس مدرجا).

یعنی: اینطور نیست که نتیجه، مدرج در صغری باشد به این نحو که در تحت صغری محصور باشد (یعنی در ضمن صغری باشد).

ص: ۱۳

(بل الامر بالعکس)

بلکه نتیجه، مُدرجِ در کبری است. (یعنی گفتیم نتیجه مـدرج در صـغری نیست بلکه امر بر عکس است یعنی نتیجه، مـدرج در کبری است). محشـین گفتند این تعبیر (بل الامر بالعکس) تسامح است چون عکس نیست. زیرا در آنجا گفت نتیجه مدرج در صغری نیسـت بلکـه بر عکس است و نـتیجه، مـدرج در کـبری است. این را عکس نمی گوینـد بلکه عکس، اینگـونه است که بگوییم نتیجه مدرج در صـغری نیست بلکه صـغری، مدرج در نتیجه است مصـنف این مطلب را نمی خواهد بگوید لذا تعبیر به عکس، تسامح است.

تـا اینجا مجمل بیان کردیم اما الان مفصل بیان می کنیم که کون الاکبر للاصـغر، مـدرج نیست در کون الاوسط للاصـغر بلکه کون الاکبر للاصـغر، مـدرج است در کون الاکبر للاوسط. ما به جامع (کون الاکبر للاصـغر)، نتیجه گذاشتیم. و به جای (کون الاوسط للاصغر) صغری را گذاشتیم و به جای (کون الاکبر للاوسط) کبری گذاشتیم تا راحت تر فهمیده شود.

(فانک اذا علمت ان کل «ب» «ا» فقد علمت ان کل موصوف ب_ «ب» هو «ا»).

این عبارت، دلیل برای (بل الامر بالعکس) است. یعنی چرا نتیجه را می توانیم از کبری بدست بیاوریم. قیاسی که مصنف تنظیم کرده این است که (کـل «ج» «ب») که اصـغر، «ج» است و اوسـط، «ب» است. و (کل «ب» «ا») که کبری است حال می خواهد نتیجه بگیرد که (کل «ج» «ا»). این نتیجه را می گوید مدرج در تحت صـغری نیست ولی مدرج در تحت کبری است چون «ج» از افراد «ب» است و وقـتی می گـوییم (کـل «ب» «ا»)، «ا» را از روی «ب» به مصـادیق «ب» که «ج» است سـرایت دادیم بنـابراین (کل «ج» «ا») هم بدست آمد. پس نتیجه را از صغری می توان بدست آورد اگرچه از صغری بدست نیامد.

ص: ۱۴

ترجمه: تو زمانی که کبری را بدانی به تحقیق می دانی که هر موصوف به «ب» از جمله «ج»، «ا» است.

(فدخلت فیه الموصوفات بـ «ب»)

ضمیر در (فیه) به علم در (ان کل «ب» «ا») بر می گردد.

داخل شد در علم بـه (ان کـل «ب» «ا») یعنی در علـم به کـبری، داخـل شـده هر چیزی که موصـوف به «ب» است. یعنی همه چیزهایی که موصوف به حد وسط هستند داخل می باشند. از جمله چیزهایی که موصوف به حد وسط است خود اصغر است. وقتی اصغر، داخل شد و «ا» را گرفت نتیجه حاصل می شود.

آیا صغری، بالقوه القریبه من الفعل، نتیجه است یا نیست؟ ۹۲/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۶۱ سطر ۹ (و اما اذا علمت)

موضوع: آیا صغری، بالقوه القریبه من الفعل، نتیجه است یا نیست؟

بحث در این بـود که اگر معلومی را بـا علم سـابق، معلوم کرده بودیم یعنی از علم سـابق به علم لاـحق رسـیده بودیم می توانیم بگوییم که علم سابق مسـتلزم علم لاحق است و می توانیم بگوییم علم سابق، بالقوه علم لاحق است اما می دانیم که این قوه می توانـد نزدیـک به فعلیت باشـد و می توانـد دور از فعلیت باشـد پس قوه، یکسان نیست. علم سابق، بالقوه علم لاحق است اما نه اینکه بـالقوه، در همه جـا یکسان باشـد. بعضـی بالقوه ها به بالفعل نزدیکترنـد و بعضـی ها از بالفعل، دورترنـد. این را در یک قضـیه حملیه بیان کردیم و به قیاس رسیدیم و خواستیم در قیاس هم بیان کنیم که دو قضیه داریم ۱ ــ صغری۲ ــ کبری. سپس نتیجه ای که از صـغری و کبری گرفته می شود، حاصلِ صـغری و کبری است. به عبارت دیگر، این دو مقدمه، نتیجه را مستلزم هستند و به عبارت سوم (که همین عبارت سوم را کار داریم) این دو مقدمه، بالقوه همان نتیجه هستند اما بالقوه القریبه یا بالقوه البعیـده است و آیـا بـالقوه القریبه است یـا بالقوه القریبه کانها فعل است. الان مراد از قوه قریبه در اینجا، قوه کانها فعل است. نه قریبه که در مقابل بعیده است. چون مصـنف در یک جا، لزوم را قبول می کند و قبول می کند که آن، قوه برای این است ولی قوه را قریبه نمی دانـد بـا اینکه عرف این را قوه قریبه می دانـد مثلاـ ملزوم، بالقوه القریبه لازم است. مصـنف می گویـد ملزوم، بالقوه القریبه، لازم نیست معلوم می شود که مرادش از بالقوه القریبه چیز دیگر است. مصـنف وقتی علمی در ضمن علمی باشد (نه اینکه علمی، لاـزم علمی باشـد) از لفظ قوه قریبه کانها فعل بکار می برد. همانطور که بیان کردیم که وقتی می گوییم (کل انسان ناطق) این (کل انسان) بالقوه می گوید که زید و بکر و عمر را شامل می شود اما بالقوه القریبه کانها فعل است.

ص: ۱۵

چـون افراد در ضـمن انسـان هسـت و انسـان کـه کلمه کلّی است آنچه را که در ضـمن خـودش است را در بر دارد یعنی افراد خودش را در بردارد و دلالت بر افراد می کند.

اما طلوع شـمس، وجود نهار را لازم دارد ولی وجود نهار، در ضـمن طلوع شمس نیست مصنف این مثال دوم را، بالقوه القریبه نمی گوید با اینکه در اصـطلاح، این هم بالقوه القریبه است که اگر شـمس طلوع کند، بالقوه روز موجود است معلوم می شود که مصـنف، دو گونه، بالقوه القریبه قائل است که یکی را که بالقوه القریبه اطلاق می کند آن است که چیزی در ضمن چیزی باشد تا بگوییم آن متضمِّن فیه، بالقوه همان متضمن است.

اما اگر لازم و ملزوم شدند می توان گفت که ملزوم، بالقوه لازم است ولی مصـنف از آن تعبیر به بالقوه القریبه کانها فعل نمی کند. به عبارت دیگر مصنف، سه گونه قوه قائل است ۱ قوه بعیده ۲ قوه قریبه ۳ قوه قریبه کانها فعل.

بحث مصنف الان در قوه قریبه کانها فعل است این نکته مهمی است که بعدا در جوابِ قائل از این نکته استفاده می کنیم

بحث ما این است که آیا صغری، بالقوه القریبه من الفعل، نتیجه است یا نیست؟

همچنین آیا کبری، القریبه من الفعل، نتیجه است یا نیست؟

فرضی که الان شما می کنی صغری و کبری مجموعاً بالقوه القریبه من الفعل، نتیجه است یا نیست.

این، از بحث ما بیرون است و ما قبول داریم که بالقوه، القریبه من الفعل، نتیجه است یا نیست. و در آن، شـکی نداریم. بحث ما در صـغری به تنهـایی است و در کبری به تنهایی است که آیا هر کـدام به تنهایی می توانـد نتیجه را بـدست بدهـد. می گوییم صغری بـالقوه می توانـد نتیجه بدهـد. اما بالقوه ای که بایـد کبری را هم به آن ضـمیمه کنی. پس صـغری، بالقوه القریبه کانها فعل، نتیجه نیست. کبری هم همینطور است ولی کبری از صـغری نزدیکتر به نتیجه است. مثلا العالم متغیر را با العالم حادث که نتیجه است بسـنجید آیا صـغری، بالقوه القریبه کانها فعل، نتیجه است یا نیست؟ مسلما نتیجه نیست چون نتیجه در ضمن صغری نیست. اگر نتیجه در ضمن صغری بود صغری، بالقوه القریبه کانها فعل، نتیجه بود اما نتیجه در ضمن صغری نیست.

ص: ۱۶

اما می فرماید که نتیجه در ضمن کبری هست یعنی وقتی می گوییم (کل متغیر حادث) خود متغیر، عالم را شامل می شود مانند کلّی که فرد را شامل می شود. پس چه بگوییم متغیر، حادث است چه به جای متغیر، مصداقش را بگذاری و بگویی عالم حادث است خیلی فرقی ندارد لذا (کل متغیر حادث) بالقوه القریبه کانها فعل، (العالم حادث) می شود. اگر متغیر، مستلزم عالم بود نمی توانیم بگویم کل متغیر حادث بالقوه القریبه کانها فعل، (العالم حادث) است. ولی چون متغیر متضمن عالم است می توان بالقوه القریبه کانها فعل، (العالم حادث) گفت.

[سوال: اگر کبری بالقوه القریبه می تواند نتیجه را افاده کند چه احتیاجی به صغری داریم].

جواب: در اینجا باید به ذهن خودمان برگردیم که با قطع نظر از ذهن ما، کبری بالقوه القریبه، نتیجه است و احتیاج به صغری هم ندارد. (کل متغیر حادث) را می گوییم و می بینیم عالم که متغیر است پس عالم حادث است و احتیاج به صغری نداریم اما ذهن ما نتیجه می گیرد که ذهن ما از کبری به تنهایی نتیجه نمی گیرد باید صغری بیاید تا مصداق بودن عالم برای متغیر، ثابت شود سپس حکمِ روی متغیر، بر روی عالم برود یعنی صغری، در علم ما لازم است و الا با کبری، به نتیجه می رسیم زیرا اگر (کل متغیر حادثٍ) صادق باشد عالَم هم حادث است ولو من ندانم. اما ما قیاس می آوریم تا بدانیم. پس ما باید بفهمیم که عالم، حادث است و با (کل متغیر حادث) ما نمی فهمیم بلکه باید صغری هم ضمیمه شود. اما در جایی که بحث دلالت می کردیم، کلّی مشتمل بر جزئیات بود و دلالت بر جزئیات می کرد. اگر در آنجا هم بخواهیم بفهمیم نمی توانیم بگوییم کبری کانها فعل، نتیجه است در آنجا هم اگر فهم ما دخالت داشته باشد باید صغری را ضمیمه کرد. اما چون گفتیم فهم ما دخالت ندارد خود این جمله را رسیدگی می کردیم که ایا این کبری، بالقوه نتیجه است یا نیست؟ چون اینگونه بود احتیاج به ضمیمه کردن صغری نداریم اما اگر ما بخواهیم عالِم شویم باید صغری را ضمیمه کنیم، تا صغری ضمیمه نشود و بگوییم (کل متغیر حادث) این کبری، دلالت خود را می کند ولی ما استدلال می کنیم تا خصم را قانع کنیم یا خودمان، مطلبی را بفهمیم. پس معلوم می شود که خودم هم برای فهمیدن مطرح هستم. یا خصم ما، برای فهمیدن، مطرح است. ما باید اول صغری را به او ارائه کنیم تا بعداً نتیجه شود که عالم که مصداق متغیر است حادث است. تا این کارهای مقدماتی نکنیم ذهن شخص متوجه به (العالم حادث) نمی شود و استدلال، تمام نیست.

صغری در شکل اول، مصداق حد وسط را تعیین می کند و خود کبری، نتیجه را می گیرد. اساس در قیاس، کبری است.

حال به صغری بر می گردیم که (کل ج ب) و کبری هم (کل ب ا) بود. عبارت اینگونه است که (کل ج ب) و (کل با۱) و نتیجه می گیرد که (کل جا۱) شخص شاید توهم کند که (کل ج ب)، حکم به این است که «ج»، «ب» را دارد و تمام دارائی های «ب» را هم دارد، «ب» وقتی بر «ج» حمل می شود با دارائی هایی که دارد حمل می شود یکی از دارائی های «ب»، «ا» است چون در کبری می گوییم (کل ب ا)، «ب» وقتی بر «ج» حمل می شود با «ا» می آید.

«ا» را روی «ج» می آورد و نتیجه می گیرد. در صغری این نتیجه، موجود است چون ما گفتیم (کل ج ب) «ب» هم «ا» را دارد یعنی «ب»، خالی نیست بلکه «ب» را با «ا» آوردیم پس وقتی (کل ج ب) گفتیم یعنی (کل ج ا) گفتیم.

پس صغری هم می تواند بالقوه القریبه، نتیجه باشد و اختصاص به کبری ندارد وقتی (کل ج ب) گفتی معنایش این است که «ب» را بر «ج» حمل کردی اگر گفتی (کل ج محمول لـ «ب») در کبری، «ا» محمول «ب» است اگر گفتی (کل ج محمول لـ «ب») محمولِ «ب»، «ا» است و (کل ج محمول لـ «ب») یعنی (کل ج ا).

محمول «ب» به منزله انسان است و یکی از مصادیق انسان، زید است و یکی از مصادیقِ محمولِ «ب» هم «ا» است. حال دلالت انسان بر زید، بالقوه القریبه کانها فعل است و دلالت محمول «ب» بر «ا» هم بالقوه القریبه کانها فعل است و اینطور می گوییم که (کل ج ب).

اگر (کل ج ب) به معنای (کل ج محمول ل_ «ب») بود می توانستیم بگوییم که صغری، بالقوه القریبه نتیجه است. چون محمول «ب» یعنی «ا». وقتی می گویی کل ج محمول «ا» بالقوه، القریبه یعنی (کل ج ا) یعنی محمول «ب» را بشکافی می بینی مصادیق دارد که یک مصداق آن را جای محمول «ب» قرار بدهی یعنی (کل ج محمول «ب») و به جای (محمول «ب»)، «ا» را بگذاری که (کل ج ا) می شود که همان نتیجه است. پس با تبدیل عنوان (محمول «ب») به «ا» صغری نتیجه می شود.

در اینصورت، صغری بالقوه القریبه همان نتیجه است. اما صغری که (کل ج محمول «ب») نیست بلکه (کل ج ب) است پس صغری، بالقوه القریبه نتیجه نیست.

(محمول «ب»)، «ا» را در ضمن خود دارد ولی «ب» (محمول «ب») را در ضمن خود ندارد بلکه مستلزم (محمول «ب») است. اما (محمول «ب»)، «ا» را در ضمن خود دارد چون «ا» مصداق است و (محمول «ب») عنوان است. مثل هر کلی که فرد را در ضمن خود دارد ولی «ب» عنوان برای (محمول «ب») نیست بلکه مستلزم (محمول «ب») است.

با این بیان که کردیم مطلب (فان قال قائل) هم روشن شد و جوابش هم روشن شد البته در جلسه بعد بیشتر توضیح می دهیم.

توضیح عبارت

(و اما اذا علمت ان کل ج ب فلم یدخل «ا» الذی هو محمول علی «ب» فی هذا)

(گفتیم اگر کبری را بدانی، کبری بالقوه القریبه، نتیجه است) اما اگر صغری را بدانی آیا صغری بالقوه القریبه، نتیجه است؟

ص: ۱۹

یعنی زمانی که صغری را دانستی اکبر (یعنی «ا») داخل نمی شود. اکبر در «ب» داخل نمی شود مگر به جای «ب»، (محمول «ب») را بگذاری. که در اینصورت، اکبر داخل می شود.

ترجمه: زمانی که صغری را دانستی «ا» که محمول بر «ب» است در «ج» داخل نمی شود.

(لا بفعل و لاقوه)

نه بالفعل داخل می شود و نه بالقوه داخل است. بله بالاستلزام داخل است «ا» در (کل ج ب) داخل نیست ولو لازِم (کل ج ب) است. یعنی وقتی (کل ج ب) باشد چون «ب»، «ا» است پس (کل ج)، «ا» هم خواهد بود. چون محمول المحمولِ محمولٌ. اگر «ا» محمول بر «ب» است و «ب» محمول بر «ج» است از باب اینکه محمول المحمول محمول، پس «ا» محمول بر «ج» هم هست ولی این باتلازم درست می شود نه با داخل بودن و در ضمن بودن، و آنچه که مهم است داخل بودن ودر ضمن بودن مهم است. پس «ا» داخل در (کل ج ب) نیست نه اینکه لازم (کل ج ب) نیست.

(لان قولنا کل ب ا معناه کل موصوف بـ «ب» و داخل تحت ب فهو ا)

زیرا قول ما که می گوییم (کل ب ا) که کبری است معنایش این است که هر موصوفِ به «ب» و هر چه که داخل در تحت «ب» است، «ا» است.

هر چه که موصوف به «ب» است، «ا» است.

(و لیس قولک کل ج ب معناه کل ج هو کل محمول ب)

معنای قول تو که می گویی (کل ج ب)، معنایش (کل ج هو کل محمول ب) نیست اگر این بود صغری، بالقوه القریبه نتیجه بود و مثل کبری می شد اما مراد ما از صغری و معنای صغری این نیست.

ص: ۲۰

(اذا الکلیه فی جنب الموضوع)

در (کل ج ب) کلمه (کل) را روی موضوع گذاشتیم نه اینکه روی محمول بگذاریم یعنی اینگونه نگفت که (کل ج کل ب) اگر (کل) با «ب» آمده بود مراد این می شد که «ب» با تمام دارائی هایش لحاظ شود. یعنی هر چه که «ب» باشد (چه موضوعِ «ب» باشد چه محمولش باشد) داخل می شد. اما (کل) را روی «ج» آورده و روی «ب» نیاورده یعنی هر چه که مصداق «ج» است «ب» است نه اینکه «ج» هر چیزی است که «ب» باشد. باید با کبری بفهمیم که «ج»، مصداق «ا» است تا بتوان «ا» را به «ج» متصل کرد و نتیجه گرفت.

ترجمه: کلیت در کنار موضوع بود و در کنار محمول نبود.

اشکال بر اینکه صغری، علم به نتیجه نیست. ۹۲/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۶۱ سطر ۱۲

موضوع: اشکال بر اینکه صغری، علم به نتیجه نیست.

ومراد از سبق، سبق زمانی است یا سبق ذاتی است؟

این را توضیح دادیم که هم صغری و هم کبری، نتیجه را لازم دارد ولی لزومِ کبری شدیدتر است. وقتی ما می گوییم (العالم متغیر) که صغری است. به نتیجه را که (العالم حادث) است به آسانی از صغری بدست نمی آید بلکه باید کبری را به آن ضمیمه کنیم و بگوییم (کل متغیر حادث) تا نتیجه حاصل شود. اما اگر ما از ابتدا (کل متغیر حادث) را گفتییم نتیجه به آسانی حاصل می شود چون (متغیر) موضوع است و در ضمن این موضوع، همه متغیرها وجود دارد یعنی عالم در ضمن آن هست و خود عالم در ضمن (متغیر) است و(متغیر)، ضمن خودش را به آسانی می فهماند پس عالم به آسانی در ضمن (متغیر) قرار می گیرد و (المتغیر حادث) تبدیل می شود به (العالم حادث) همانطور که (الانسان ضاحک) تبدیل به (زیدضاحک) شد همانطور هم (المتغیر حادث) تبدیل به (العالم حادث) می شود. در این صورت ملاحظه می کنیم که کبری تقریباً مثل خود نتیجه است اما صغری اینگونه نبود بلکه صغری این بود (العالم متغیر) و در صغری، (حدوث) نیامده بود لذا نمی توان گفت (العالم متغیر) مگر اینکه حادث را به متغیر وصل کنیم.

ص: ۲۱

پس کبری، بالقوهِ کانّها فعلٌ نتیجه است. اما صغری، بالقوه نتیجه است اما نه اینکه بالقوهِ کانّها فعلٌ نتیجه باشد. این مطالب را گفته بودیم.

حال قائلی اشکال می کند. قیاسی که مصنف تشکیل داده بود این بود که (کل ج ب) و (کل ب ا) نتیجه این می شود که (کل

ج ا) ما گفتیم وقتی (کل ج ب) می گوییم (کل ج ا) ثابت نمی شود مگر اینکه (کل ب ا) را هم ضمیمه کنی تا (کل ج ا) ثابت شود. یعنی اگر صغری را گفتیم نتیجه به دنبال آن نمی آید بلکه باید کبری را ضمیمه کنیم.

مستشکل اینطور می گوید که مگر در کبری «ا» محمول «ب» نیست؟ پس «ا» محمول «ب» است حال اگر ما «ب» را بر «ج» حمل کردیم تمام محمولات و وابستگانِ «ب» هم بر «ج» بار می شود پس وقتی در صغری گفتیم (کل ج ب)، «ب» به تنهایی نمی آید بلکه «ب» با تمام وابسته ها و حواشی خودش می آید، یکی از وابسته های «ب» همان «ا» است پس «ا» هم می آید بنابراین چرا شما می گویید صغری، علم به نتیجه نیست؟

در صغری وقتی «ب» که حد وسط است می آید «ا» را هم با خودش می آورد. مصنف می فرماید این صحیح است ولی «ا» در ضمن «ب» نیست. و از مصادیق «ب» نیست بلکه محمول بر «ب» است و بیرون از «ب» است. «ب» لازم دارد «ا» را، و در کبری که می گوییم (کل ب ا) معلوم می شود که «ب»، «ا» را لازم دارد ولی «ا» امر بیرونی است که «ب» آن را لازم دارد نه اینکه امر درونی باشد یعنی «ا» بیرون از «ب» است و «ب» امر بیرونی را لازم دارد پس وقتی می گوییم (کل ج ب)، «ب» بالملازمه بیرون خودش را جذب می کند تا به سراغ نتیجه برود یعنی باید «ا» را که بیرون از «ب» است جذب «ب» شود و سپس (کل ج ا) صدق کند. اما در وقتی که می گوییم (کل ب ا) «ج» در «ب» داخل و مندرج است و مصداق برای «ب» است چون در صغری گفتیم (کل ج ب) که «ج» را مصداق برای «ب» قرار دادیم. حال در کبری که می گوییم (کل ب ا) «ج» را مصداق برای «ب» قرار دادیم نه اینکه خارج از «ب» باشد. اما «ا» خارج از «ب» است که محمول است و مصداق نیست. ولی «ج» مصداق «ب» است که در صغری بیان کردیم.

ص: ۲۲

حال می گوییم «ج»، «ب» را لازم دارد زیرا هر کلی، مصداقش را لازم دارد «ب»، «ا» را هم لازم دارد زیرا هر موضوعی، محمولش را لازم دارد. ولی لازم داشتن «ب»، «ج» را، لازم داشتنِ امر داخلی است و لازم داشتن «ب»، «ا» را، لازم داشتن امر خارجی است و لازم داشتن خارجی قویتر از لازم داشتن داخلی است. در وقتی که می گوییم (کل ب ا)، «ج» به لزوم خیلی شدید، وارد می شود و به آسانی می توان نتیجه گرفت که (کل ج ا) یعنی وقتی کبری را می گوییم، صغری به راحتی در کبری می آید و نتیجه گرفتن، آسان می شود ولی وقتی که صغری را می گوییم که (کل ج ب) باشد «ا» به زحمت می آید چون «ا» بیرون از «ب» است و به زحمت می توانیم از صغری به نتیجه برسیم لذا اختلاف در لزوم است. حال مستشکل می گوید همانطور که «ج»، «ب» را لازم دارد و وقتی کبری (کل ب ا) را گفتی «ج» هم می آید (یعنی صغری و اصغر هم می آید) لذا به آسانی می توان نتیجه را بدست آورد. همینطور که وقتی در صغری می گویی (کل ج ب) می گوییم «ا» با «ج» می آید. پس به راحتی می توان نتیجه را گرفت.

خلاصه: وقتی که کبری را می گویی (کل ب ا) ،در این صورت اصغر که «ج» است می آید و اکبر هم که «ا» است موجود است زود نتیجه می گیری که این نتیجه مرکب از اصغر و اکبر است. درکبری «ا» را بالصراحه داریم، اصغر را هم در ضمن «ب» داریم لذا نتیجه به آسانی بدست می آید.

ص: ۲۳

معترض میگوید در صغری، اصغر را داری و اکبر را هم در ضمن آن داری، یعنی همانطور که در کبری، اصغر را بالملازمه داشتی، در صغری هم اکبر را بالملازمه داری. پس چرا می گویید کبری ما را آسانتر به نتیجه می رساند و صغری ما را دیرتر به نتیجه می رساند؟ هر دو مثل هم هستند.

جواب می دهد که کبری، اصغر را در ضمن دارد. کبری که (کل ب ا) است اصغر را که «ج» است در ضمن خود دارد ولی صغری که (کل ج ب) است اکبر را که «ا» است در بیرون خود دارد. و لزومی که کبری نسبت به اصغر دارد قویتر است از لزومی که صغری نسبت به اکبر دارد.

مصنف می فرماید که من نخواستم بگویم که «ا» لازمِ «ب» نیست بلکه «ا» محمول است و لازم است. بلکه خواستم بگویم «ا» در ضمن «ب» نیست. در حالی که «ج» در ضمن «ب» است. لزوم در هر دو را قبول دارم ولی «ا» لازمی است که در ضمن «ب» نیست. «ج» لازمی است که در ضمن «ب» است. معلوم می شود که این لازم که در ضمن آن است قویتر است و کبری بالقوهِ کانّها فعلٌ، همان نتیجه است اما صغری بالقوه القریبه، نتیجه است.

نکته: لازم، یک امر بیرون از ذات است و امری که در ضمن است را اصطلاحاً لازم نمی گوییم ولی بالاخره لزوم را دارد ولو ما اصطلاحاً به آن لزوم نمی گوییم. دراصطلاح به آن ملزوم، کلی وصادق می گوییم و به این لازم، فرد و مصداق می گوییم. در بحثی که ما کردیم این لزومِ لغوی را هم داخل بحث آوردیم. یعنی اصطلاحا نمی گویند که این فرد، لازمِ آن کلی است بلکه می گویند این فرد، مصداق آن کلی است. ولی ما معنای لغوی لزوم که به معنای انفکاک است را بررسی می کنیم. این لزومی که فرد، نسبت به کلّی دارد بیش از لزوم بیّنی است که شیء خارجی نسبت به شی خارجی دارد و ما اسم این را لزوم می گذاریم.

ص: ۲۴

توضیح عبارت

(فان قال قائل انه اذا کان کل «ج» «ب» کان «ج» موصوفا بکل محمول لـ «ب»)

(اذا کان کل «ج» «ب») یعنی زمانی که صغری را داشته باشیم و صادق باشد در این صورت «ج» موصوف می شود به هر چیزی که بر «ب» حمل می شود.

چیزی که در ما نحن فیه «ب» حمل می شود «ا» است. «ج» که موصوف به «ب» است به هر چیزی هم که بر «ب» حمل شود، موصوف خواهد شد یعنی وقتی «ج» ،«ب» را داشت، محمولاتِ «ب» را هم خواهد داشت چون «ب» به تنهایی بر «ج» مترتب نمی شود بلکه با تمام حواشی اش مترتب می شود که یکی از حواشی آن، «ا» است. پس وقتی که «ب» را بر «ج» حمل کردیم «ا» هم حمل می شود. «ا» همان اکبر است و «ج» همان اصغر است. وقتی «ا» را بر «ب» حمل کردیم چون «ب» بر «ج» حمل شده پس «ا» هم بر «ج» حمل می شود وقتی «ا» بر «ج» حمل شد نتیجه می شود. پس صغری ما را به نتیجه رساند اما با همین ملازمه ای که گفتیم. مصنف جواب می دهد که این لزوم در صغری صحیح است ولی این، لزومِ امرِ بیرون است نه لزوم امرِ ضمنی، و ما لزوم امرِ ضمنی را، در کبری می بینیم و در صغری نمی بینیم. پس کبری، قویتر از صغری ما را به نتیجه می رساند.

ترجمه: اگر هر «ج»، «ب» باشد این «ج» که «ب» است موصوف به همه محمولات «ب» هم هست. یکی از محمولات «ب»، «ا» است پس «ج»، «ا» را هم دارد و نتیجه هم همین را می گوید که «ج»، «ا» را دارد.

ص: ۲۵

(فذلک و ان کان حقا فلیس مفهوم نفس اللفظ بل هو لازم عنه)

مصنف جواب می دهد.

(فذلک) جواب برای (ان قال) است. یعنی حرف این قائل حق است و «ا» لازم «ج» است ولی لازم بیرونی است.

(فلیس) فاء که بعد از (ان) وصلیه آمده به معنای (لکن) است و ضمیر در آن به مشار الیه (ذلک) بر می گردد یعنی اینکه «ج»، «ب» است و تمام حواشی «ب» است از خود لفظ فهمیده نمی شود یعنی از (کل ج ب) فهمیده نمی شود. بلکه فهمیده می شود که «ج»، «ب» است اما اینکه «ج» حواشی و متعلقاتِ «ب» است از لفظ فهمیده نمی شود بلکه لزوم عقلی که در بیرون است ما را راهنمایی می کند که «ج»، «ا» هم است و الا خود لفظِ (کل ج ب) نمی فهماند که «ج»، «ا» است.

ترجمه: آن چه که شما استفاده کردید مفهوم خود لفظ نیست بلکه از لفظ، لازم می آید نه اینکه مفهوم لفظ باشد یعنی لازمِ ضمنی نیست بلکه لازمِ بیرونی است. امادر کبری اصغر، لازم ضمنی است و در صغری اکبر، لازم بیرونی است.

(اذا قلت کل «ب» فمفهومه کل موضوع تحت «ب»)

بعضی نسخه های خطی (و اذا قلت) با واو آمده است. اگر واو باشد به آسانی معنی می شود یعنی وقتی (کل «ب») را می گویی، مفهومش (کل «ا») نیست بلکه (کل موضوع تحت ب) است یعنی (کل «ب»)، مصادیق «ب» را نشان می دهد نه اینکه محمولاتِ «ب» را نشان دهد و «ا» از محمولاتِ «ب» است پس وقتی گفتیم («ج»، «ب» است)، مصادیقِ «ب» را نشان می دهد نه اینکه محمولات «ب» را نشان دهد، یعنی «ا» را نشان نمی دهد تا شما بگویید که اگر (کل ج ب) هست پس (کل ج ا) هم هست. پس (کل «ب») مصادیق خودش و محمولاتش را نشان می دهد. این عبارت، بحث ما را تاکید می کند که وقتی (کل «ب») گفتی، مفهومش (آنچه که مفهوم نفس لفظ است) چه می باشد، یعنی مفهومش (کل موضوع تحت «ب») است نه (کل محمول لـ «ب») آن، محمولش نیست بلکه لازمش است. پس این عبارت، همان حرف قبلی را تاکید می کند.

ص: ۲۶

اما اگر واو هم در نسخه نباشد همینطور معنی می کنیم.

پس این طور شـد که وقتی صـغری را گفتیم کبری گفته نشـده است و نتیجه هم گرفته نشـده، بعـدا بایـد کبری بیایـد تـا نتیجه گرفته شود ولی بالملازمه، کبری هم هست نتیجه هم هست. یعنی اگر از لفظ، بیرون بیایی و ملازمه را ملاحظه کنی می بینی «ج»، «ب» است و «ب» هم «ا» را لازم دارد. پس «ج»، «ا» می شود و نتیجه، عائد می شود یعنی آن که محمول بر «ب» است به توسط «ب»، محمول بر «ج» است ولی این، با ملازمه درست می شود نه اینکه در ضمن، این وضع درست شود.

توضیح: مراد از سبق، سبق زمانی است یا سبق ذاتی است!

(و لیس یجب ان یظن)

این عبارت، باید سرخط نوشته شود و آخرین بحثی است که در این فصل خوانده می شود. گفتیم که هر علم فکری (یا ترجیح دایدم که بگوییم هر علم ذهنی) به علمِ سابق است مراد از این سبق، سبق زمانی است یا سبق ذاتی است.

علمِ سابق، زمانا سابق است یا فقط ذاتاً می تواند سابق باشد و زمانا سابق نیست. به عبارت بهتر آیا ما وقتی به نتیجه می رسیم که در زمان قبل، صغری و کبری را فهمیده باشیم؟ و بعداً نتیجه بگیرم یا ممکن است در همان حالی که صغری و کبری روشن می شود نتیجه هم روشن می شود به طوری که صغری و کبری سبقِ ذاتی بر نتیجه داشته باشند و سبقِ زمانی نداشته باشند بلکه زمانا با نتیجه معیت داشته باشند و نتیجه هم با آنها معیت داشته باشد. آیا می شود که علمی که ما به نتیجه پیدا می کنیم به لحاظ زمان، معیت داشته باشد با علمی که به صغری و کبری داریم یا حتما باید علم به صغری و کبری، زمانا قبل از علم به نتیجه باشد.

مصنف می فرماید که مراد، سبق بالذات است و سبق زمانی مراد نیست. ممکن است که در جایی، سبق زمانی باشد ولی لازم نیست که همیشه، سبق زمانی باشد اما سبق ذاتی لازم است حال چه سبق زمانی باشد چنانچه در بعضی موارد است چه سبق زمانی نباشد. همیشه، صغری و کبری چون طبعاً مقدم بر نتیجه هستند. تقدم بالذات دارند. (چرا گفتیم طبعاً مقدم هستند؟ چون این بحث، اختلافی است زیرا بعضی گفتند که علم به صغری و کبری، علت برای علم به نتیجه است اما بعضی می گویند که علت نیست بلکه معدّ است و علت، خدا تبارک و معلّم است که علم به نتیجه را افاضه می کند. اگر صغری و کبری را علت بگیریم، هر علتی بر معلول، تقدم بالذات دارد و تقدم بالوجوب دارد. اما اگر علت نگیریم لا اقل، دخیل است و همین دخیل داشتن باعث می شود که تقدم بالطبع داشته باشد. علت تامه، تقدم بالوجوب دارد اما این دخیل، تقدم بالطبع دارد. لذا اینکه ما تعبیر به تقدم بالطبع کردیم به خاطر این است که حداقل تقدمی که هست، تقدم بالطبع است و حداکثر تقدمی که هست، تقدم بالوجوب است. لذا ما تعبیر به تقدم بالطبع کردیم تا حداقل را گفته باشیم.) پس علم به صغری و کبری، تقدم بالذات برای علم به نتیجه دارد. تقدم بالطبع، تقدم بالوجوب، تقدم بالوجود، هر سه را تقدم بالذات می گوییم.

در ما نحن فیه، صغری و کبری یا علت برای نتیجه هستند یا دخیل در نتیجه هستند هر کدام که باشند، تقدم بالذات را دارند. سخن این است که آیا تقدم بالزمان هم دارند یا ندارند؟ مصنف می فرماید این، دو گونه است که در بعضی موارد تقدم بالزمان است و در بعضی موارد تقدم بالزمان نیست.

ص: ۲۸

گاهی اتفاق می افتد که ما به صغری عالم شدیم سپس کبری را هم عالم می شویم سپس این دو را که کنار هم قرار می دهیم به نتیجه، عالم می شویم. صغری و کبری، در زمان قبل برای ما معلوم هستند. و بعداً نتیجه می گیریم. هم صغری و هم کبری در این صورت، تقدم بالذات و تقدم بالزمان بر نتیجه دارند.

اما گاهی اینگونه است که اصغر و حد وسط را می دانیم اما اکبر را نمی دانیم. مثلا می دانیم که عالم را می شناسم، متغیر بودن عالم را هم می شناسم ولی نمی دانیم که هر متغیری حادث است. یعنی اکبر برای ما شناخته شده نیست. تلاش می کنیم تا اکبر را بدست بیاوریم. این اکبر هم با حد وسط جفت می شود و هم با اصغر جفت می شود. مثلا می فهمیم که حادث برای متغیر است. همان لحظه ای که فهمیدیم حادث برای متغیر است چون می دانستیم که عالم متغیر است حادث را برای علم هم ثابت کردیم در همان لحظه که کبری تشکیل می شد نتیجه هم تشکیل شد و زمانا با هم تفاوت نداشتند اما ذاتا با هم تفاوت داشتند. در اینجا علم به صغری سبقت گرفته ولی سبقت آن، سبقت بالذات است و سبقت بالزمان نیست چون این علم با علم سابق، به لحاظ ذات معیت دارد. پس جایی هست که علم سابق، سابق بالزمان باشد و جایی هم هست که فقط سابق بالذات باشد و چون همه جا سبق بالذات لازم است لذا قانون را اینگونه معنی می کنیم که (کلُ علمٍ ذهنيٍ فبعلمٍ قد سبق بالذات)

که قید (بالذات) را در تقدیر می گیریم ولی قید (بالزمان) را نمی آوریم چون گاهی بالزمان هست و گاهی نیست. سبق زمان، اعتبار ندارد.

عبارت مصنف را در جلسه بعد می خوانیم.

علم به سابق(صغری و کبری)نسبت به علم لاحق(نتیجه) چه نوع سبقتی دارد؟ ۹۲/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ی ۶۱ سطر ۱۴ قوله (و لیس یجب)

موضوع: علم به سابق(صغری و کبری)نسبت به علم لاحق(نتیجه) چه نوع سبقتی دارد؟

این عبارت، بحث جدیدی است و دنباله بحث قبل نیست و باید سر خط نوشته شود. قانونی که مطرح کرده بودیم این بود که (کل علم ذهنی فبعلم قد سبق) قبلا که عنوان بحث را خواندیم، سبق را توضیح دادیم. الان بیشتر توضیح می دهیم که مراد از سبق، چه سبقی است، علومی را که بدست می آوریم به کمک علم سابق بدست می آوریم یعنی نتیجه ای که در قیاس مثلا می گیریم به کمک صغری و کبری است که قبلا از نتیجه برای ما معلوم هستند. این قبلیت و سبق، چه نوع قبلیت و سبقی است؟ آیا سبق زمانی است یا سبق بالذات است. سبق زمانی یعنی اینکه آن سابق در زمان قبل باشد. وسبق بالذات معنایش این نیست که آن سابق، در زمان قبل باشد بلکه بین علت و معلول، سبق است یعنی علت، سابق بر معلول است در حالی که در زمان، باهم هستند و معیت دارند مثلا وقتی شما دست خود را حرکت می دهید کلید هم حرکت می کند و حرکتِ دستِ شما علت می شود و حرکتِ کلید،معلول می شود واین دو در یک زمان باهم انجام می شوند با اینکه یکی علت است و یکی معلول است. علت و معلول در زمان، اختلاف ندارند بلکه در ذات و رتبه با هم اختلاف دارند که رتبه علت مقدم بر معلول است اما زمانش مقدم نیست. پس سبق زمانی یعنی یک شی در زمان قبل باشد اما سبق بالذات یعنی یک شی رتبه اش در زمان قبل باشد و ذاتا باید مقدم باشد و لازم نیست زمانا مقدم باشد. حال سوال می کنیم علم به سابقی که علم به صغری و کبری است نسبت به علم لا حق که نتیجه است آیا باید سابق بالذات باشد یا سابق بالزمان باید باشد؟ یعنی ما باید در زمان قبل، صغری و کبری را بدانیم تا به نتیجه برسیم یا در یک لحظه می توانیم صغری و کبری را بدانیم و نتیجه را با هم در همان لحظه بدانیم

ص: ۳۰

مصنف جواب می دهد که مراد از سبقی که در کلام ارسطو آمده، سبق بالذات است حال چه سبقِ زمانی هم باشد چه سبق زمانی نباشد. ولی سبق بالذات حتما باید باشد.

پس ما دو فرض برای مساله داریم که در هر دو فرض، علم سابق، سابق بالذات است. در یک فرض، سابق بالزمان هم هست و در یک فرض، سابق بالزمان نیست. اما در هر دو فرض، سبق بالذات را داریم.

صغری و کبری، علمِ سابق است و نتیجه، علمِ لاحق است. گاهی ما به صغری و کبری در زمان سابق علم داریم. و بعدا به نتیجه، علم پیدا می کنیم. گاهی در همان حالی که به نتیجه داریم عالم می شویم به صغری و کبری هم در همان حال عالم می شویم یعنی زمانِ سابقی ندارد.

مثال برای حالت اول روشن است مثلاـ (العالم متغیر) را مدتی بحث کردیم وبرای ما ثابت شد و تفحص کردیم و یافتیم که تمام اجزاء عالم تغییر می کنند و سپس حکم کردیم که (العالم متغیر)، سپس (کل متغیر حادث) را هم بعدا فهمیدیم. در فکر این هم نبودیم که صغری و کبری را با هم جفت کنیم و نتیجه بگیریم. بعدها به فکر افتادیم که این دو را جفت کنیم و از آنها نتیجه بگیریم. وقتی نتیجه گرفتیم به کمک دو علم سابق، نتیجه گرفتیم. آن دو علمی که هم ذاتا سابق بودند و هم زمانا سابق بودند. البته لازم نیست که حتما علم به کبری هم زمانا سابق باشد. در این مثال می توان علم به صغری را زمانا سابق کنیم یعنی اینطور بگوییم که (العالم متغیر) را قبلا می دانستیم سپس کبری را ضمیمه کردیم و با ضمیمه کبری، نتیجه بدست آمد که نتیجه را با علم به کبری مقارن کردیم. ولی بعد از علمِ به صغری قرار بدهیم باز هم صدق می کند که علمِ سابق،زمانا سابق است لازم نیست که حتما علم به هر دو مقدمه، زمانا سابق باشد. علم به یکی زمانا سابق باشد کافی است که بگوییم علم به نتیجه را با علمی که زمانا سابق است بدست آورده، پس این فرض هم که الان گفتیم دو قسم پیدا کرد ۱ــ هم صغری و هم کبری در زمان سابق، معلوم شده باشد. ۲ــ فقط صغری در زمان سابق معلوم شده باشد و کبری را که بیاوریم، نتیجه سریع می آید و تقریبا علم به نتیجه با علم به کبری با هم هستند. اینکه کبری، زمانا سابق باشد خیلی بعید به نظر می رسد.

می توانـد اتفاق بیفتـد که صـغری و کبری را که در سابق می دانیم ولی این دو را به هم جفت نکردیم و لذا نتیجه بدست نمی آید و الا اگر صغری و کبری کنار هم قرار بگیرند نتیجه بدون فاصله می آید. یعنی فاصله اش اینقدر کم است که بدون فاصله به حساب می آید. در چنین حالتی گفته می شود که این علمِ ذهنی به وسـیله علمی است که هم بالذات سابق است هم بالزمان سابق است.

اما یک مورد هم هست که علم ذهنی که لاحقا می خواهد انجام شود (یعنی علم به نتیجه که می خواهد حاصل شود) همراه با علم سابق است. از نظر زمان، همراه است ولی از نظر ذات، موخّر است و آن علم سابق، ذاتا مقدم است که آن را بعدا مثال می زنیم.

توضیح عبادت

(و لیس یجب ان یظنّ ان معنی قول ارسطو فبعلم سابق ان هذا السبق هو فی الزمان بل بالذات)

گمان نشود که در قول ارسـطو که می گوید (فبعلم سابق) این سـبق، سبق در زمان است بلکه منظورش سبق بالذات است. سبق بالزمان لازم نیست، حال اگر سبق بالزمان بود یا نبود مهم نیست. آنچه که حصولش واجب است سبق بالذات است.

(ان هذا السبق) تکرار نائب فاعل برای (ان یظنّ) است زیرا (ان معنی قول ارسطو) نائب فاعل برای (ان یظنّ) است.

ترجمه: نباید گمان شود که معنای قول ارسـطو که می گوید (فبعلم سابق)، مرادش از سـبق، سـبق زمانی است بلکه باید دانسته شود که مرادش از این سبق، سبق بالذات است.

ص: ۳۲

نکته: این مطلب را بارها در عبارات مصنف بیان کردیم که عبارت (لیس یجب) را وقتی معنی می کنیم اینطور می گوییم (واجب نیست) مفهوم این عبارت این است که (جایز است) یعنی جایز است که از کلام ارسطو اینچنین گمانی پیدا کنیم در حالی که جایز هم نیست. اصلا جایز نیست که ما فکر کنیم که ارسطو سبق زمانی را می گوید. واجب است که بدانیم سبق بالذات را می گوید. پس این عبارت، مفهوم ندارد و نباید از آن مفهوم گیری کرد.

توجه شود که در عبارات مصنف، عبارت (لیس یجب) همیشه به معنای (واجب نیست) قرار داده نمی شود، خیلی کم اتفاق می افتد که به معنای (واجب نیست) قرار داده شود. بلکه (لیس یجب) به معنای (نباید) است نه به معنای (واجب نیست) اما بعضی موارد به معنای (واجب نیست) قرار داده می شود و مفهوم هم دارد و اشکالی ندارد. اما در مواردی که (لیس یجب) معنایش خراب می شود لذا باید به معنای (نباید) قرار داد. لذا این عبارت را اینگونه معنی می کنیم: که نباید گمان شود که کلمه سابق در کلام ارسطو، سبق زمانی است بلکه باید دانسته شود که مراد از سبق، سبق بالذات است.

(فمن الاشیا ما نعرفها الان بالفعل اذا کانت معنا معرفه قدیمه بالقوه التی کانها فعل.

در بعضی نسخه (معرفه قربیه) است. که بهتر است . (قدیمه) به خوبی معنی نمی شود چون در خط بعدی می فرماید (قد سبقت بالزمان) که از آن، (قریب) فهمیده می شود و احتیاج نیست که قدیم گفته شود لذا (قریبه) بهتر و معیّن است.

ص: ۳۳

بیان کردیم که در نتیجه ای که ما می گیریم گاهی علم ما به مقدّمتین، سابق بالذات و بالزمان است و گاهی علم ما به مقدّمتین، فقط سابق بالذات است و سابق بالزمان نیست. الان می خواهد برای قسم اول، توضیح بیاورد.

مراد از (اشیاء)، خود نتیجه است (ما) در (ما نعرفها) زانده و نافیه نیست بلکه موصوفه است یعنی: پس بعضی از اشیاء (یعنی بعضی از معلومات و نتیجه ها) چیزی هستند (نتیجه و معلومی هستند) که الان می شناسیم آنها را (نتیجه را از قیاس گرفتیم و به آن، عالِم شدیم) اما به شرطی که علمی را که سابق بالزمان است الان همراه خودمان بیاوریم یعنی علم به مقدمتین را که قبلا تحصیل کرده بودیم الان مورد توجه قرار بدهیم و با داشتن این علم به نتیجه خواهیم رسید پس در اینجا با کمک علم سابق، علم لا حق را بدست آوردیم ولی علمی که زمانا سابق است همانطور که رتبه سابق است.

ترجمه: بعضی از معلومات، معلوماتی هستند که الان آنها را می شناسیم و نزد ما معلومند اما وقتی که با ما بوده باشد معرفتی که قریب بالقوه است اما قریب بالقوه ای که کانّها فعلٌ است.

(و تکون تلک المعرفه قد سبقت بالزمان)

و این معرفتی که قریب بالقوه است و کانّها فعل است، زمانا سابق است.

اگر چنین معرفتی، در زمان سابق حاصل شده باشد ما می توانیم بگوییم که این اشیائی را که می شناسیم، به واسطه علمی که سابق زمانا بوده شناختیم که در عین سابق بالزمان بودن سابق بالذات هم هست. این قسم اول است و برای آن، مثال نمی زند چون مثالهایش زیاد است مثل اینکه در گذشته فهمیدیم (العالم متغیر) و سپس (العالم حادث) را در بحث دیگری فهمیدیم، در زمان بعدی این دو (صغری و کبری) را کنار هم قرار دادیم و نتیجه گرفتیم که (فالعالم حادث) این (فالعالم حادث) علم جدیدی است که به کمک دو علم قبلی بدست آمده است که قبلِ زمانی بوده علاوه بر اینکه قبلِ ذاتی بوده است.

ص: ۳۴

توضیح مطالب صفحه ۶۱ سطر ۱۷ (و بعضها)

وارد فرض دوم می شود که ما علم لازم را یعنی علمی که آن را لازم داریم که همان علم سابق است که برای علمِ به لاحق به آن نیاز داریم برای اینکه به علم لا ـ حق برسیم به علم سابق احتیاج داریم. آن علمی را که برای بدست آوردن علم به لاحق لازم داریم و به آن احتیاج داریم اگر آن علم را نداشته باشیم بلکه الان آن علم را پیدا کنیم و در همان لحظه نتیجه را هم بدست بیاوریم. که علم سابق ما با علم به لا حق هر دو در یک زمان اتفاق بیفتد نه اینکه یکی مقدم و یکی موخر باشد. که برای آن مثال می زنیم. فرض کنید که حد اصغر و حد اوسط را می دانیم. حد اکبر را هم می دانیم. (العالم) را تصور کرده بودیم و در تصورش مشکل نداشتیم. معنای (متغیر) را هم فهمیده بودیم و (حادث) را هم می دانیم تنها فکر ما این بود که آیا اکبر برای اوسط ثابت است، اما اوسط برای اصغر واقعا موجود بوده ولی درباره آن فکر نکرده بودید. الان تلاش شما این است که ببینید آیا اکبر برای اوسط موجود است یا نیست؟ فرض کنید که اوسط را برای اصغر موجود کردید. در عبارت مصنف نیامده که اوسط برای اصغر موجود شده، پس اوسط برای اصغر واقعا موجود است ولی در علم ما هنوز روشن نیست ولی نه اینکه الان دغدغه این را داشته باشیم که در فکر این باشیم. آنچه که دغدغه داریم این است که اکبر برای اوسط حاصل است یا نیست.

مصنف می فرماید: شما فکر می کنید و به این نتیجه می رسید که اکبر برای اوسط است یعنی (حادث) برای (متغیر) است. (متغیر) و (عالم) را هم می شناسیم. تا فهمیدیم که اکبر برای اوسط است لازم نیست که دنبال این بروی که آیا اکبر برای اصغر هست یا نیست. به همین اندازه که اکبر را برای اوسط درست کردی یعنی کبری را درست کردی نتیجه را می گیری، یعنی اکبر برای اصغر درست می شود حتی لازم نیست که صغری را تنظیم کنی یعنی اوسط را با اصغر تنظیم کنی. بلکه خود بخود تالیف می شود چون در جلسات قبل گفتیم که موضوعِ کبری که همان حد اوسط است اصغر را شامل است بالقوه، القریبه کانها فعل، سپس مثل اینکه صغری را تنظیم کردیم. پس اکبر برای اوسط، هنوز برای ما روشن نبوده که آیا ثابت است یا ثابت نیست. اما اگر اکبر برای اوسط ثابت شود کبری حاصل می شود. و لازم نیست تنظیمی را که در صغری لازم است انجام دهیم و اوسط را بر اصغر حمل کنیم و همچنین لازم نیست که اکبر را برای اصغر حمل کنیم. پس در هنگامی که علم به کبری برای ما حاصل می شود، در همان لحظه علم به نتیجه می آید و تنظیم صغری هم درست می شود. اینچنین موردی، علم به لاحق به وسیله ی علمی که سابق بالذات است گرفته شد و به وسیله علمی که سابق بالزمان است گرفته نشد. چون علم سابق، در زمان سابق، حاصل نشد بلکه در همین زمان حاصل شده یعنی علم به کبری در قبل نبوده و الان علم به کبری پیدا کردیم و علم به نتیجه در همان لحظه آمد.

ص: ۳۶

توضیح عبارت

(و بعضها انما نعرفها مع العلم المحتاج الیه فی ان نعلمه)

(وبعضها) ضمیر به (الاشیا) بر می گردد. در خط قبل با (من) تبعیضیه بیان کرد و فرمود (فمن الاشیا) اما در اینجا از لفظ (بعض) استفاده کرد.

توجه شود که ضمیر در (الیه) به (علم) بر می گردد و ضمیر در (نعلمه) به (بعض) بر می گردد. و (مع) به معنای (همراه زمانی) است.

(العلم المحتاج الیه) مراد از آن، همان علم سابق است که برای بدست آوردن علم لاحق به آن احتیاج داریم یعنی علمی که به آن علم، احتیاج داریم تا آن بعض الاشیا (که علم موخر است و احتیاج علم سابق دارد) را بشناسیم.

ترجمه: و بعضی اشیاء و معلومات را می شناسیم به همراه علمی که به آن علم، در شناختن آن بعض، احتیاج داریم.

(ان نعلمه) به تاویل مصدر رفته تا به آسانی معنی شود.

یعنی در علم مقدّم که برای شناخت آن بعضی به آن احتیاج داریم می بیند بعضی اشیا را که نتایج اند به همراه آن علم محتاج الیه که علم به مقدمتین است را واجد می شود. اینطور نیست که قبلا ـ علم به محتاج الیه را تحمیل کرده باشد بلکه با همین علمی که محتاج است علم به محتاج الیه را همراه کردیم و هر دو را با هم بدست آوردیم.

(الذی لو سبق فی الزمان لکان علما بالقوه القریبه جدا)

این علم سابق، بالقوه علم به لاحق است به شرطی که در زمان سابق باشد یعنی اگر علم داشته باشیم که (العالم متغیر) و علم داشته باشیم به (کل متغیر حادث) و این دو را کنار هم نگذاشته باشیم این علم سابق، حاصل است و بالقوه، علم به نتیجه است چون زمانا بین علم سابق و علم لاحق فاصله افتاده است لذا در وقتی که علم سابق را داشته باشیم علم لاحق در نزد ما حاضر نیست بلکه علم لاحق، بالقوه نزد ما است یعنی می تواند بیاید ولی هنوز نیامده است. پس در جایی که سبق زمانی باشد علم سابق، بالقوه علم به لاحق است اما در جایی که سبق بالذات باشد علم سابق با علم لاحق با هم می آیند. علم سابق، بالفعل علم به لاحق است نه بالقوه

(دو مثال ذلک انک اذا فرضت حدا اکبر و اوسط و اصغر)

مثال آن این است که اگر حد اکبر و حد اصغر و حد اوسط هر سه را فرض کنی

(وکان الاوسط حاصل الوجود للاصغر)

اوسط هم در خارج برای اصغر حاصل باشد وصغری، تمام باشد ولو آن را تنظیم نکردی ولی حاصل الوجود للاصغر هست.

(انت تنر هل الاکبر للاوسط لینتج منه الاکبر للاصغر)

تو داری فکر می کنی که آیا اکبر برای اوسط است تا نتیجه گرفته شود از بودن اکبر للاوسط، که اکبر برای اصغر هم است. چون اگر اکبر برای اوسط بود نتیجه گرفته می شود که اکبر برای اصغر هم هست یعنی از کبری می توانی نتیجه را بدست آوری.

(فاذا بان لک انه للاوسط بان لک فی الحال انه للاصغر)

اگر برای تو بعد از فکر کردن، روشن شد که اکبر للاوسط است ظاهر می شود برای تو در همان زمانی که اکبر برای اصغر هم هست یعنی نتیجه را در همان زمان می گیری.

(و لم تحتج ان تنتظر شیئا)

احتیاج نداری که برای حصول علم به نتیجه،منتظر چیزی شوی. آن چیزهایی که می خواستی منتظرش شوی منتظرش شدی وبدست آوردی ودیگر منتظر نمیشوی وبلافاصله به نتیجه میرسی

ترجمه: احتیاج نداریم برای بدست آوردنِ علم لاحق (که علم به نتیجه است) منتظر چیزی شوی

(وان تنظر فی تالیف الاصغر مع الاوسط

و همچنین احتیاج نداری که نظر کنی در تالیف اصغر با اوسط. زیرا گفتیم اصغر با اوسط، حاصل الوجود است. تو هنوز آن را تنظیم نکردی. یعنی حتی احتیاج به این تنظیم نداری که اوسط را برای اصغر تنظیم کنی چون خود بخود تنظیم می شود.

ص: ۳۸

(بل يتبين لك الامران معافی الزمان)

الاکبر للاصغر، امر اول است. و تالیف الاصغر مع الاوسط امر دوم است. مصنف می گوید با بدست آوردن کبری هر دو امر حاصل می شود. چون این دو امر را انجام نداده بودیم زیرا آنچه که بدست آورده بودیم این بود که الاکبر للاوسط است. دو چیز دیگر باقی مانده بود که همان دو امر بود که در احتمال دوم گفتیم. حال مصنف می فرماید با اثبات اکبر للاوسط، این دو امری که حاصل نبود، حاصل می شود.

(و لم تحتج ان تطلب بعد وجودک الاکبر للاوسط انه موجود للاصغر و لا فی اقصر جزء من الزمان لو کان)

دوباره مصنف، مطلبی را که مدعایش است تکرار می کند. یعنی می گوید: بعد از اینکه اکبر را برای اوسط یافتی، احتیاج نداری که ثابت کنی اکبر برای اصغر هم هست همین اندازه که اکبر را برای اوسط یافتی اکبر برای اصغر ثابت می شود. حتی در کوتاهترین مدت هم، برای رسیدن به اکبر للاصغر مکث نمی کنی.

مراد از (وجود)، وجدان است.

ترجمه: بعد از اینکه یافتی که اکبر برای اوسط است لازم نیست که طلب کنی که اکبر برای اصغر موجود است بلکه لازم نیست در کوتاهترین مدت از زمان هم طلب کنی البته اگر کوتاهترین مدت داشته باشیم.

(طلب)، امری است که در یک زمان طول می کشد. ما از (طلب) تعبیر به (مکث) کردیم. یعنی گفتیم لازم نیست که طلب کنی یعنی لازم نیست که مکث کنی حتی در کوتاهرین مدت.

ص: ۳۹

لازم نیست بین کبری و نتیجه، طلب فاصله شود حتی در کوتاهترین مدت، اگر کوتاهترین مدت، داشته باشیم.

چرا تعبیر به این می کند که (اگر کوتاهترین مدت داشته باشیم) چون اختلاف است که آیا جزء لایتجری داریم یا نداریم چون جزء لاـ یتجزی زمان، (آن) می شود که کوتاهترین مدت است. اما کسانی که جزء لا یتجزی را قبول ندارند می گویند کوتاهترین زمان را نداریم. یعنی هر چه مدت زمان را کوتاه کنی از آن کوتاهتر هم می شود.

مصنف نمی خواهد در اینجا بحث جزء لایتجزی را مطرح کند بلکه می گوید اگر کوتاهترین مدت را داشته باشیم به همان کوتاهترین مدت هم احتیاج نداریم یعنی وقتی که کبری آمد نتیجه بدنبالش می آید.

تا اینجا ثابت شد علمی که در مثال دوم گفتیم، مسبوق به علم قبلی است ولی آن علم قبلی، سابق بالزمان نیست. الان می خواهد بیان کند که سابق بالذات است.

(لکن هذا العلم السابق انما هو سابق بالذات)

لکن این علم سابق (که همان علم محتاج الیه است) اگر چه سابق بالزمان نیست ولی منحصرا در این مثال، سابق بالذات است. (لفظ «انما» را برای این مثال آورده نه اینکه درهمه جا اینگونه باشد که سابق بالذات باشد چون ممکن است در جایی، سابق بالذات و بالزمان باشد.

(و الیه توجّه اوّل الطلب با لذات)

(الیه) یعنی به همین علم سابق.

توضیح:

طلبی که شروع شد به سراغ علم سابق رفته و برای علم لاحق، همانا طلب ادامه داشت و طلب دیگر نمی خواهد. یعنی بین علم سابق و علم لاحق، طلب لازم نیست و لو فی اقصر الزمان باشد بلکه علم بعدی، خودش حاصل می شود.

ص: ۴۰

ترجمه: به همین علم سابق، اوّل طلب، توجه پیدا کرد. یعنی طلب اوّلی که شروع کردیم به دنبال علم سابق رفت که کبری بود و برای نتیجه، طلب جدیدی نخواستیم (بالذات) یعنی بلا وسطه. اما قید برای چه چیزی است؟

(توجه مّا) اولا بالذات (بلاوسطه) به کبری تعلق گرفت. ثانیا و بالواسطه، به نتیجه تعلق گرفت.

که در این صورت (بالذات) قید برای (توجه) شد می تواند قید برای (طلب) باشد یعنی طلبی که بلاواسطه باشد توجه به کبری پیدا کرد.

(فهکذا ینبغی ان یفهم هذا الموضع)

(هذا الموضع) یعنی هذا الموضع من التعلیم الاول.

مصنف، همانطور که در لابلای عبارت، معلوم شد این مطلب را از ارسطو نقل کرد یعنی اینکه (کل علم ذهنی فبعلم قد سبق) را از ارسطو نقل کرد. که در کتاب منطق ارسطو است و اسم کتاب منطق ارسطو، (التعلیم الاول) است.

در کتاب (التعلیم الاول) این قانونی که بیان کردیم موجود است.

مصنف قبل از اینکه این فصل را به طور مفصل در توضیح این قانون آورد، این عبارت (فهکذا...) را هم آورد.

یعنی خود ارسطو فقط همین یک جمله (کل علم ذهنی فبعلم قد سبق) گفته. ولی برای تفهیم این جمله باید ، فصل سوم از این کتاب را آورد.

در زمان سابق، رایج نبود که کتاب بنویسند و معتقد بودند که علم را باید سینه به سینه منتقل کرد. کتاب نویسی شاید، مخاطبین را تنبل کند. و به اعتماد اینکه چون مطلب در کتاب، موجود است به خوبی حفظ نکنند و باید مطلب در وجود شخص نوشته شود نه در کتاب. لذا شاگردان را طوری تربیت می کردند که نقسِ آنها، کتاب باشد.

ص: ۴۱

ارسطو هم تصمیم به کتاب نوشتن نداشت. ارسطو می خواست در کلاس، درس بدهد. بالاخره در کلاس، مطالب را باید پشت سر هم بگوید و اگر مقداری توقف و یا لکنت پیدا کند. مخاطبین اعتراض می کنند که چرا مکث کردی یا شک می کنند که چرا گوینده مطلب را خوب حلّاجی نکرده. لذت ارسطو مطالبی را که می خواست بیان کند در کاغذهای باطله می نوشت وتوضیح وتفصیل آنها را نمی نوشت. سر نخ مطلب را می نوشت و بقیه را توضیح می داد، بعدا که ارسطو از دنیا رفت. این دستنوشته ها را جمع کردند. و اینها قابل فهم نبود لذا دو شاگرد او که اسکندر و ثاو ذو سیوس بودند چون مراد ارسطو را می دانستند شرح نوشتند. اگر شرح این دو نفر نبود کلام ارسطو فهمیده نمی شد. از جلمه کلماتی که ارسطو گفته بود همین جمله (کل علم ذهنی فبعلم قد سبق) بود.

حال مصنف می گوید سزاوار است این مطلب یک جمله ای ارسطو که در این تعلیم اول آمد، به این صورت تبیین شود.

بیان تقسیم اوّلی و ثانوی «مطالب» ۹۲/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۶۸ سطر اول (قوله الفصل الخامس)

موضوع: بیان تقسیم اوّلی و ثانوی «مطالب»

در این فصل پنجم ابتدا درباره (مطالب) بحث می شود سپس در مورد اضاف مبادی و همچنین اصناف حد وسط بحث می شود. مطالب، جمع مطلب است و مطلب به معنای ما یطلب است. گاهی از ما سوال می کنند که «الانسان ماهو» که طلب بیان حقیقت انسان را می کند. گاهی سوال می کنند که «هل الانسان موجود» که از ما طلب وجود انسان را می کند. گاهی از ما طلب علت انسان را می کند. همه اینها را «ما یطلب» می گویند. و ما این «ما یطلب» ها را مطلب می نامیم و جمع می کنیم، (مطالب) بدست می آید. و می گوییم «مطلب ما»، «مطلب هل»، «مطلب لم» یعنی در جایی که (ما) طلب می شود یعنی ماهیت شی طلب می شود تعبیر به (مطلب ما) می کنیم. و در جایی که وجود شی طلب می شود تعبیر به (مطلب هل) می کنیم. و در جایی که علت شی طلب می شود تعبیر به (مطلب لم) می کنیم. پس ما در این فصل درباره مطالب بحث می کنیم و سپس به اصناف مبادی می پردازیم.

ص: ۴۲

شناخت این مطالب، مقدمه برای شناخت مبادی است. مبادی همان صغری و کبری است و در صغری و کبری باید حد وسط را بیاوریم. حد وسط، علت است که گاهی لِم اثباتی است و گاهی لِم ثبوتی است.

پس ما که می خواهیم درباره مبادی علوم یعنی درباره صغری و کبری و اصناف این صغری و کبری بحث کنیم ناچاریم که ابتدا درباره مطالب بحث کنیم تا ببینیم حد وسطی که در قیاس یا در مبادی علوم آوردیم، این حد وسط چه چیز است آیا لم اثباتی است یا لم ثبوتی است. که قهراً در این بحث، حد وسط هم روشن می شود.

یعنی در این فصل هم در مبادی علوم بحث می کنیم و هم در اصناف حدود وسطی بحث می کنیم چون حد وسط همیشه علت اثبات و تصدیق اکبر للاصغر است. یعنی اگر ما خواهی تصدیق کنی که اکبر برای اصغر حاصل است باید حد وسط را بیاوری. حد وسط، علت تصدیق است اگر حد وسط نیاید تصدیق نمی کنید که اکبر برای اصغر حاصل است چون تصدیق به نتیجه نمی شود. همه جا حد وسط، حالت تصدیق است یعنی لم اثباتی در هر قیاسی باید مطرح شود.

اما در بعضی اصناف قیاسات، حد وسطی که علت اثبات اکبر للاصغر است علت ثبوت اکبر للاصغر هم هست. این چنین قیاسی را قیاس لِمّ می گوییم اما آن که فقط علت اثبات است و علت ثبوت نیست قیاس انّ می گوییم پس باید ابتدا بحث ما در (مطالب) روشن شود تا بتوانیم اصناف مبادی و اصناف حدود وسطی را بشناسیم. به این جهت است که در این فصل، ابتدا بحث در (مطالب) می کنیم و بعداً به بحث در اصناف مبادی و اصناف حدود وسطی می پردازیم.

ص: ۴۳

عنوان فصل را دقت کنید که درباره (مطالب و ما یتصل بها) است.

(و فی ذلک) یعنی در همین فصل، بیان اصناف مبادی علوم است. مراد از علوم، نتایج است. مبادی علوم عبارت از صغری و کبری است.

البته چنانچه که در برهان لم خواندید همه علل چهارگانه باید در حد وسط ذکر شود هم علت مادی هم علت صوری هم علت غائی و هم علت فاعلی باید در حد وسط قرار داده شود تا برهان، برهان لمّ شود. و علت مادی و صوری با همدیگر ماهیت شی را می سازند پس وقتی یکی از مطالب، (مطالب ما) باشد یعنی بیان ماهیت باشد. به این نحو این (مطلب ما) در قیاس دخالت می کند و در مبادی علوم و حدود وسطی دخالت می کند.

اما اولین بحث در این فصل درباره (مطالب) است. (مطالب) را تقسیم به تقسیم اولی و تقسیم ثانوی می کند. رایج است که تقسیم گاهی تقسیم اولی است و گاهی قابل ادامه دادن است و تقسیم ثانوی را بدنبال آن می آوریم.

تقسیم اولی یعنی اولین تقسیمی که بر یک مقسم وارد می کنیم. سپس اقسامی را که از این تقسیم بدست می آوریم دوباره تقسیم می کنیم گفته می شود که تقسیم ثانوی است. دوباره اقسامی که در تقسیم دوم گفته شده را تقسیم می کنیم که به این هم تقسیم ثانوی می گویند پس مراد از تقسیم ثانوی یعنی تقسیم اولی نباشد.

در ما نحن فیه، مصنف «مطلب» را تقسیم به سه قسم می کند و این، تقسیم اولی است که عبارتند از «مطلب ما»، «مطلب هل»، «مطلب لم».

ص: ۴۴

و هر کدام از این اقسام را تقسیم به دو قسم می کند.

«ما» را تقسیم به «ما» الشارحه و «ما» الحقیقه می کند.

«ها» را تقسیم به «هل» بسیطه و «هل» مرکبه می کند.

«لم» را تقسیم به ثبوتی و اثباتی می کند.

پس «مطالب» به تقسیم اولی، سه قسم اند اما به تقسیم ثانوی شش قسم اند. سپس وارد در تقاسیم دیگری می شود که محتَمَل هستند مثلاً تقسیم به کیفیت. یا «مطلب کیف» یعنی سوال می کند که کیفیت این شی چیست؟ کمیت و این و وضع این شی چیست؟ پس «مطلب این» و «مطلب کیف» و .... داریم. اما چرا منحصر در این سه تا (مطلب ما، مطلب هل، مطلب لم) شد؟

مصنف می فرماید که همه اینها را می توانیم به هل مرکبه برگرداند که در ادامه توضیح آن را می دهیم. سپس مصنف پیشنهاد می کند که (مطالب) را چهار تا بگیر و اشکال ندارد. سه تا، حداقل است و یکی دیگر اضافه کن که آن «مطلب ایّ» است و «ایّ» را توسعه بده یعنی بگو «ایّ کیفیه هذا» یا «ایّ مکان لهذا» و ...

(اما المطالب بحسب ما یحتاج الیه ها هنا)

مطالب، زیاد هستند (مطلب کیف) و (مطلب این) و ... داریم که مورد حاجت ما در این فصل نیستند. ما مطالب را به حسب احتیاج بیان می کنیم یعنی آنچه که در باب برهان به آن احتیاج داریم آن را می گوییم. نه آنچه که در علوم مطرح اند ما نه همه جزئیات آن مطالب را که بی نهایتند در این جا می آوریم نه جامع آن مطالب را می آوریم. آنچه که در باب برهان لازم است می آوریم.

ص: ۴۵

مراد از (هاهنا) کتاب برهان است.

(فانها بالقسمه الاولی ثلاثه اقسام و بالقسمه الثانیه سته)

این مطالب به قسمت اُولی، سه قسم است و به قسمت ثانیه، شش قسم است.

(اما بالقسمه الاولی فمطلب «ما» و مطلب «هل» و مطلب «لم»)

این عبارت، بیان قسمت اُولی است.

(و مطلب «ما» علی قسمین)

از اینجا بیان قسمت ثانیه است. عادت مصنف این است که مطالب را به صورت مرتب نمی آورد. ابتدا گفت (اما بالقسمه الاولی) حال باید عِدل آن را بیاورد و بگوید (و اما بالقسمه الثانیه) ولی نگفته و آن را حذف کرده البته حذفی کرده که مخلّ نیست. پس تقدیر عبارت این می شود (اما بالقسمه الثانیه فمطلب «ما» علی قسمین)

(احدهما الذی یطلب به معنی الاسم کقولنا ما الخلا و ما العنقا؟ و الثانی الذی تطلب به حقیقه الذات کقولنا ما الحرکه و ما المکان؟)

دو تا «ما» داریم ۱ ــ «ما» شارحه ۲ ــ «ما» حقیقه.

(ما شارحه) را هم دو قسم می کنیم ۱ ــ شرح الاسم ۲ ــ شرح اللفظ

(شرح اللفظ) را از منطق بیرون می بریم و (شرح الاسم) را نگه می داریم (ما حقیقه) را هم نگه می داریم. پس سه تا «ما» داریم

۱ ــ «ما» شرح الاسمی ۲ ــ «ما» شرح اللفظی ۳ ــ «ما» حقیقیه.

«ما» شرح اللفظی آن است که در علم لغت مطرح می شود و در علم لغت، جواب داده می شود. مثلا می پرسد که (السعد انه ماهی) جواب می دهد (نبتٌ) یعنی سوال می کند سعد انه چیست؟ جواب می دهد که گیاهی است. که در جواب دادن می تواند به طور عام جواب دهد که گیاهی است یا به طور خاص جواب دهد که گیاهی است که این خواص را دارد. اگر جواب خاص بدهد تقریبا رسم می شود که در این صورت «ما» شرح اللفظی نیست. زیرا در جواب «ما» شرح اللفظی، جواب عام یا جواب به مرادف می دهد مثلا می پرسد که علم به چه معنی است؟ جواب می دهیم که علم به معنای کشف است که جواب به مرادف داده شده. یا جواب به ترجمه بدهد. یعنی از علم سوال می کند؟ ما می گوییم علم به معنای دانش است اما در «ما» شرح الاسم می گوییم علم به معنای دانش است اما در «ما» شرح الاسم می گوییم اسم انسان یا اسم سعدانه را برای ما توضیح بده که در جواب، جنس و فصل را می آوریم که حالت حدّ پیدا می کند یا جنس و عرض خاصه را می آوریم که حالت

رسم پیـدا کنـد. پس شـرح الاـسم در واقع یـک تعریف حقیقی است. در واقع «مـا» شـارحه، «ما» حقیقیه می شود چون در «ما» حقیقیه که از حقیقت شی سوال کنـد مـا در جواب، جنس و فصل یا عرض خاصه می آوریم. یعنی همان چیزی که در جواب شرح الاـسم می آوریم در جواب «مـا» حقیقیه می آوریم. امـا تفاوت در چه چیز است؟ تفاوت این است که «ما» شارحه قبل از اثبـات وجود شـی مطرح می شود ولی «ما» حقیقیه بعـد از اثبات وجود شـی مطرح می شود. ابتـدا می پرسـد انسان چیست؟ در جواب می گوییم حیوان ناطق است. این، سوالش به «ما» شارحه بود و جواب ما هم، شرح الاسمی بود یعنی اسم انسان را شرح دادیم. سـپس از ما سوال می کند که آیا انسان موجود است؟ جواب می دهد که بله موجود است حال اگر نیاز به دلیل داشـت برای اثبات وجودش دلیل می آوریم و اگر بدیهی بود دلیل نمی آوریم.

ص: ۴۶

دو مرتبه سوال می کند که (الانسان ماهو) که از حقیقت سوال می کند باز هم در جواب می گوییم (حیوان ناطق)

ترجمه: یکی از آن دو قسم سوال به «ما» یی است که معنای اسم را از ما می خواهد (این عبارت، «ما» شـرح الاسم را می گوید و شرح اللفظ را در اینجا اصلا مطرح نمی کند) مثل قول ما که خلا چیست و عنقا چیست؟

(مصنف دو مثال می زند که هر دو معدومند ولی خلا، معدوم است و ممتنع است و عنقا، معدوم است و ممکن است. چرا مثال به معـدوم می زنـد؟ چون اگر مثال به موجود بزنـد شایـد کسـی فکر کنـد که سوال به «ما»، سوال به «ما» حقیقیه است و قبل از اثبات وجود است. اما مثال به جایی زده که اصـلا وجود نـدارد تا بدانیم که این سوال، سوال به «ما» شارحه است و «ما» حقیقیه نیست. یعنی این سوال، قبـل از وجود است و چون وجود حاصـل نیست به آسـانی می توان گفت که مراد از «مـا»، «مـا» شارحه است). و دومین قسم از اقسـام «ما»، «ما»یی است که حقیقت ذات است از آن «ما» طلب می شود نه شـرح اسم ذات. مثل قول ما که سوال از حقیقت حرکت و حقیقت مکان می کنیم بعد از اینکه می دانیم که حرکت و مکان موجودند.

(و مطلب هل علی قسمین)

مطلب «هل» هم دو قسم است ۱ــ «هل» بسیطه ۲ ــ «هل» مرکبه

در هل بسـیطه از اصل وجود شـی سوال می شود و در هل مرکبه از وجود شـیئ برای شـی دیگر سوال می کند یعنی از حالات شی و عوارض شـی سوال می کند. پس هل مرکبه مربوط به وجود علی الاطلاق نیست بلکه مربوط به وجود شـیئ است که بر این موجود، وجود دارد یا ندارد؟ مثلا وقتی می گوییم آیا عنقا موجود است سوال به هل بسیطه است اما گاهی می گوییم زید که موجود است قیام دارد یا ندارد؟ که از حالتی از حالات زید که قیام است سوال می کنیم این سوال به هل مرکبه است.

سپس مصنف توضیح می دهد و می فرماید در جایی که سوال به هل بسیطه است در واقع سوال از وجودِ نفسِ شی است و در جایی که سوال به هر مرکبه است در واقع سوال از وجودِ ربطیِ شی است. یعنی وجود، رابطه می شود نمی گوییم (هل زید موجود) تا وجود، محمول شود بلکه می گوییم (هل زید موجود له القیام) که از وجودِ نفسی سوال نمی کند بلکه از وجود ربطی سوال می کند.

(احدهما بسیط و هو مطلب هل الشی موجود علی الاطلاق)

یکی از آن دو قسم، هل بسیط است و آن «هل» و طلبی است که به توسط این جمله (هل الشی موجود) انجام می شود.

مطلب به معنای ما یطلب است و «هل» به جای «ما» در (ما یطلب) است. (علی الاطلاق) یعنی از وجود شی بپرس نه از وجود چیزی برای شی بپرس. یعنی از وجود به طور مطلق سوال کند نه از وجود خاصّی که مثلا وجود ضحک یا قیام و امثال ذلک است.

(و الآخر مرکب و هو مطلب هل الشی موجود کذا او لیس موجود کذا)

و قسم دیگر هل مرکب است که (هل الشی موجود کذا) است.

(فیکون «الموجود» رابطه لا محمولا)

در این صورت، کلمه «الموجود» رابط می شود نه محمول. یعنی وقتی سوال می کنیم که آیا انسان موجود است؟ او هم می گوید بله موجود است لفظ «موجود» محمول است. اما وقتی می پرسیم آیا برای انسان، ضحک وجود دارد، لفظ «وجود» محمول نیست بلکه رابط است و بین این شی و آن عارض ربط می دهد. توجه شود که کلمه موجود، در عربی، رابط نیست اما (کان) می تواند رابط باشد. مثلا (زید کان قائما) نه اینکه بگوییم (زید موجود قائماً) در لسان یونانیین اینگونه است که (زید موجود قائماً) وقتی که به عربی ترجمه شد به جای «است»، که در یونانی بود لفظ «موجود» در عربی گذاشتند.

ص: ۴۸

در حالی که در کلام عربی، «موجود» رابط نبود. چون خواستند ترجمه آزاد نکنند بلکه ترجمه ی تحت اللفظی کردند تا امانت در آن حفظ شود.

حال مصنف از اینها اقتباس کرده و الا هیچ عربی نمی گوید (زید موجود قائماً) تا (موجود) معنی نشود و رابطی باشد.

(مثل قولك هل الانسان موجود حيوانا او ليس موجودا حيوانا)

در این مثال، «موجود» رابط است یعنی حیوانیت را به انسان ربط می دهیم و نمی توانیم موجود را برداریم.

بیان اقسام مطلب «لم» ۹۲/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۶۸ سطر ۱۰ قوله (و مطلب لم علی قسمین)

موضوع: بیان اقسام مطلب «لم»

بحث در «مطالب» یعنی آنچه را که در علوم طلب می کنیم و گفتیم که آنها بر سه قسم هستند: ۱ــ «ما» ۲ــ «هل» ۳ــ «لِم»

«ما» را بر دو قسم کردیم: ۱ــ «ما» شارحه ۲ــ «ما» حقیقیه

«هل» را بر دو قسم کردیم: ۱ــ «هل» بسیطه ۲ــ «هل» مرکبه

الان به «لم» رسیدیم و آن را می خواهیم بر دو قسم کنیم: ۱ــ ثبوتی ۲ــ اثباتی، در «لم» همیشه سوال از علت است منتهی یکبار علت تصدیق است که به آن «لم» اثباتی می گوییم. و یکبار علت حدوث یا ثبوت است که به آن «لِم» ثبوتی می گوییم. یکبار می پرسیم چه علتی برای ثبوت این شی در نفس الامر بوده که این شی حاصل شده و ثابت شده؟ این «لم» ، «لِم» ثبوتی است. یکبار هم می پرسیم به چه دلیل شما این مطلب را بیان می کنید که این، «لم» اثباتی است.

ص: ۴۹

گاهی مثلا گفته می شود (العالم حادث). ما می پرسیم که چرا حادث است؟

این عبارت «چرا حادث است» دو معنی دارد: ۱ــ علت حدوثش چیست؟ ۲ــ از کجا می فهمیم که حادث است. وقتی می پرسیم که علت حدوثش چیست این «لم»، «لِم» ثبوتی است یعنی چه چیزی حدوث را برای عالم ثابت کرد؟

اما یکبار اینگونه می پرسیم که در ادراك و ذهن من، چه دلیلی ثابت کرد که عالم، حادث است؟ که این، «لِم» اثباتی است.

در «لِم» ثبوتی، جواب به فاعل، غایت، ماده و صورت است. اگر موجودی، هر چهار علت را دارد جواب به هر چهار علت

است امـا اگر موجودی فقـط فاعـل را دارد جواب به علت فاعلی است. مثلا عقل چرا موجود است؟ می گوییم چون علتش که خـدا تبـارک است موجود می باشـد. امـا انسـان چرا موجود است؟ بایـد هم فاعـل و هم غـایت و هم مـاده و هم صورتِ آن را بگوییم چون انسـان موجودی است که به این چهـار علت وابسـته است اما عقل، موجودی است که به همان یک علت، وابسـته است. وقتی از ما سؤال می کننـد که علت وجود این موجود چیست؟ اگر وابسـته به فاعل باشد باید در جواب، فاعل را بیاوریم و اگر وابسـته به فاعل و قابل باشـد باید در جواب، فاعل و قابل را بیاوریم. این برای «لِم» ثبوتی است اما اگر «لِم» اثباتی بپرسـد مثلا بپرسد که به چه دلیل می گویی عالم حادث است. که در واقع از حد وسط سوال می کند یعنی به چه دلیل این محمول را که (حـادث) است بر این موضوع که (عـالم) است اثبـات می کنی به چه دلیـل اکـبر را برای اصـغر اثبـات می کنی. این قضـیه (العـالم حادث) به چه دلیل ثابت می شود. سوال از این قول و قضـیه می کنـد که دلیل بر این قول، چیست؟ یعنی دلیل بر اینکه این محمول را بر این موضوع حمـل کردی. چرا این اکـبر را برای اصـغر حمـل کردی وقـتی سوال می کنـد یعنی به دنبـال حد وسط می گردد پس «لِم» اثباتی سوال از حـد وسط است و «لِم» ثبوتی سوال از علت است (علت فاعلی، غائی، مادی و صوری) چون «لم» اثباتی سوال از حد وسط می کند حکم می کنیم که قضایای بدیهیه، «لِم» اثباتی ندارند چون بدون نیاز به حد وسـط تصـدیق می شونـد و «لِم» اثباتی برای تصـدیق است یعنی سوال می کند تا تصدیق کند. در قضایای بدیهیه چون تصدیق بدون احتیاج به استدلال، حاصل است پس «لم» اثباتی وجود ندارد یعنی «قول» به دو قسم تقسیم می شود. قول و قضیه ای که بدیهی است و قول و قضـیه ای که نظری است. در قول بـدیهی، حـد وسط نداریم لذا «لم» اثباتی نداریم. در قول نظری و کسبی چون حد وسط داریم لذا «لِم» اثباتی داریم.

ص: ۵۰

اما «لِم» ثبوتی سوال از علت می کند و علت، ۴ تا است و ممکن است که یک معلولی به یک علت، اکتفا کند در مورد آن، علت یکی می شود.

پس در جایی که علت است «لم» ثبوتی جا دارد اما در جایی که علت نیست مثل خدا تبارک، «لم» ثبوتی راه ندارد.

حال آیا می شود «لم» ثبوتی با «لم» اثباتی، یکی شود یعنی همان که علت تصدیق است همان، علت خارجی هم باشد و بالعکس، آن که علت در خارج است علت در تصدیق هم باشد. یا اینکه همیشه باید علت تصدیق با علت ثبوت فرق داشته باشد.

البته فرق آنها روشن است مثلاـ سوال می شود که چرا انسان، کاتب است؟ این یک وقت سوال از حد وسط است که از کجا فهمیدی که کاتب است؟ یک وقت سوال از منشا کتابت است که چه منشایی برای کتابت آن است؟ مثلا جواب می دهد که نطق منشا است گاهی همین ناطق که منشأ کتابت است در استدلال به عنوان حد وسط قرار می گیرد و می گوییم الانسان ناطق و کل ناطق کاتب فالانسان کاتب.

مثال دیگری بر اینکه علت تصدیق با علت ثبوت و وقوع یکی است مثلا سوال می کند که لِمَ خسف القمر؟ چرا قمر تاریک شد و خسوف واقع شد؟ جواب می دهیم که لحیلو له الارض بینه و بین الشمس. که زمین بین قمر و خورشید فاصله شد که این هم علت تصدیق است هم علت وقوع است. علت وقوع کسوف، واقع شدن زمین بین شمس و قمر است. علت تصدیق هم همین است. یعنی وقتی می خواهیم تصدیق کنیم با همین علت، تصدیق می کنیم یعنی حد وسط قرار می دهیم. در قیاس می گوییم ان القمر قد حالت بینه و بین الشمس، الارض و وقتی که حیلولت واقع شود قمر، منخسف می شود پس قمر منخسف می شود. که در استدلال، حد وسط را همان قرار می دهیم که علت ثبوت هم هست.

ص: ۵۱

پس سه مطلب بیان کردیم:

مطلب اول: گاهی علت ثبوت و اثبات، متفاوتند و گاهی یکی هستند.

مطلب دوم: خدا تبارک که علت ندارد «لم» ثبوتی در مورد آن معنی ندارد.

مطلب سوم: در قضایایی که بدیهی هستند «لِم» اثباتی راه ندارد.

توضیح عبارت

(و مطلب «لم» علی قسمین فانه اما بحسب القول)

مطلب «لم» بر دو قسم است ۱ــ بر حسب قول و قضیه است ۲ــ بر حسب امر فی نفسه. یعنی «لم» گاهی به حسب قول و قضیه است یعنی سوال می کنیم این قضیه را از کجا آوردی و این حکم را چگونه کردی و این محمول را بر موضوع چگونه بار کردی. این، سوال از حد وسط و تصدیق است که به واسطه «لِم» اثباتی است.

ترجمه: مطلب «لِم» بر دو قسم است پس این «لم» (و سوال) یا به حسب قول است.

(و هو الذی یطلب الحدّ الاوسط)

ترجمه: این «لِم» که به حسب قول است سوالی است که حد وسط را طلب می کند و به دنبال حد وسط است و علت تصدیق را می خواهد.

(و هو عله لاعتقاد القول و التصدیق به فی قیاس ینتج مطلوبا مّا)

و حد وسط (که از آن سوال می شود) علت است برای اینکه به این قول و قضیه معتقد شویم و تصدیق به این قضیه کنیم. (حد وسط، علتی است برای اعتقاد به نتیجه، و این حد وسط) در قیاسی است که مطلوبی را نتیجه می دهد.

ص: ۵۲

(و اما بحسب الامر فی نفسه)

یعنی «لم» به حسب خود امر است نه به حسب تصدیق.

نمی گوید که به این امر چرا تصدیق کردی بلکه می گوید این امر چرا موجود شد.

ترجمه: یا سوال در مورد خود این امر است.

(و هو یطلب عله وجود الشی فی نفسه)

این چنین «لم» طلب می کند علت وجود شی فی نفسه را (یعنی علت وجودش نه تصدیقش را).

(علی ما هو علیه من وجوده مطلقا او وجوده بحال)

این شی وجود گرفت بر همان چیزی که داشت و بر همان حالی که بود.

اگر سوال از علت وجود می کند یا سوال از علت وجود می کند مطلقا یا

سوال از علت وجود می کند بحالٍ. یعنی یا سوال از اصل وجود می کند یا سوال از حالت موجود می کند یعنی یا سوال می کند که چرا انسان موجود شد؟ یا سوال می کند که چرا انسان، کاتب شد. مثل «هل» که دو سوال می کرد: ۱ـ سوال از وجود انسان ۲ـ سوال از عوارض انسان مثل کتابت.

«لِم» ثبوتی هم همینطور است که گاهی سوال از اصل وجو د این شی می کند و گاهی سوال از وجود چیزی برای این شی می کند. یعنی سوال می کند که علت وجود انسان چیست؟ و سوال می کند این کتابت به چه علت برای انسان ثابت شد. علت تصدیق را نمی پرسد بلکه سوال می کند که در واقعیت و خارج از ذهن تو، چه علتی انسان را موجود کرد یا چه علتی کتابت را برای انسان موجود کرد.

ص: ۵۳

در سوال اول، سوال از وجود است مطلقـا، نه وجود شـی خاص. اما در سوال دوم سوال از وجود انسان است که این انسان، این حالت را دارد این حالت از کجا آمده است.

ترجمه: لم ثبوتی طلب می کنـد علت وجود شـی را فی نفسه و سوال می کنـد که چه علتی برای وجود آن بوده، آن هم وجود واقعی و «علی ما هو علیه» باشد. حال آن وجود، یا وجود این شـی مورد سوال است مطلقا یا وجود این شـیء مورد سوال اسـت به حالتی و عرضـی (گاهی از وجود عرض و حالت برای این شـی می پرسد گاهی هم از وجود خود این شـی می پرسد که در هر دو صورت ،«لِم» ثبوتی گویند.)

صفحه ۶۸ سطر ۱۳ (و اما مطلب الای)

تا اینجا ۶ قسم تمام شـد. علاوه بر این ۶ قسم که ذکر شـد. مطـالب دیگر هم در منطق ذکر می شود مثلاـ مطلب «ای» و مطلب «کم» و مطلب «کیف» و مطلب «متی».

گاهی سوال از زمان است می گویند مطلب «متی».

گاهی سوال از مکان است می گویند مطلب «این»

گاهی سوال از کیفیت است می گویند مطلب «کیف»

گاهی سوال از کم است می گویند مطلب «کم»

گاهی هم سوال بوسـیله «ای» است مثلا ایّ شـی فی جوهره یعنی در جوهر این شـی چه چیز است که سوال از فصل و ممیّز می کند.

مصـنف می فرماید این مطالب هم موجود است. اگر کسـی خواست این مطالب را جدا جدا بشمارد اینها را جداگانه بشمارد و اگر کسـی خواست این مطـالب را ارجـاع به مطـالب سه گانه (مطلب «ما»، مطلب «هل»، مطلب «لم») بدهـد. مطلب «هل» مرکبه گفـتیم سـوال از عرض است (سـوال به کیف ـ کم ـ مـتی) لـذا می توان به جـای اینکه بگوییم مطلب «کیف» داریم، بگوییم مطلب «هـل» مرکب داریم که در آن «هـل» مرکب، سـوال از کیفیت یـا کمیت و ... می شـود. مثلاـ می تـوان گفت (هـل زید راکب) که «هل» مرکبه است. که در جواب، آری یا نه می گوید.این، در واقع هل مرکبه است. اما یکبار می پرسد که کیف و حـال زیـد چگـونه است؟ که در جواب می گوییم «راکب». در وقـتی که از کیفیت سوال می کنـد گویـا از «هـل» مرکبه سوال کرده ولی کیفیت را در سوال مطرح کرده و آورده است.

اگر این مطالب را جدا کردیم تعداد مطالب بیشتر از ۶ تا می شود اما اگر ارجاع به هل مرکبه دادیم همان ۶ تا می شود.

اما «ای» را به تنهایی می توان جداگانه حساب کرد و ملحق به یکی از اقسام ۶ گانه نکرد.

اگر خواستیم همه این سوالات را به هل مرکبه ارجاع بدهیم گفتیم اشکال ندارد و اگر خواستیم همه این سوالات را جدا حساب کنیم گفتیم اشکال ندارد. اگر بخواهیم «کیف» را از این موارد جدا کنیم نیاز به مرجّح دارد. «کیف» چه ترجیحی دارد؟ چون «کیف» فقط سوال از کیفیت است برخلاف «ای» که می تواند بقیه سوالات را در خودش جمع کند شما با «ای» می توانید از «کیف» سوال کنید و بگویید ایّ کیفیه فی هذا؟ و می توانید با «ای» از «این» سوال کنید و بگویید این هذا؟ «ای» سوالی است که می تواند جامع چندین سوال باشد لذا مانعی ندارد که مستقل به حساب بیاید پس کسی می تواند بگوید مطالب، ۴ تا است که عبارتند از مطلب «ما» و مطلب «هل» و مطلب «لم» و مطلب «ای» و می تواند بگوید مطالب سه تا است.

توضیح عبارت

(و اما مطلب الای و الکیف و الکم و الاین و المتی و غیر ذلک فهی راجعه بوجه مّا الی «الهل» المرکب)

اما این مطالب، با یک توجیهی می توان به «هل» مرکب برگرداند.

(فان اراد احد ان یکثر المطالب بتعدیده هذه فلیفعل)

ضمیر در (بتعدیده) به احد برمی گردد. (هذه) اشاره به مطلب ای، کم و کیف دارد.

ص: ۵۵

اگر کسی خواست شماره مطالب بالا برود مطالب «ای» و «کیف» و ... را جدا حساب کند و اگر نمی خواست شماره مطالب بالا برود همین سه مطلب که گفته کفایت می کند و بقیه را هم به این سه تا برگردان.

ترجمه: اگر کسی خواست تعداد مطالب را زیاد کند به اینکه ای و کیف و کم و این و متی را تعدید و جدا کند پس این کار را انجام دهد.

(الا ان المطالب العلمیه الذاتیه هی تلك)

اما بداند که مطالب علمیه ذاتیه همان سه تا است که گفته شد.

مراد از مطالب علمیه چیست؟ مراد از «مطالب» یعنی آنچه که طلب می شود. مراد از «علمیه» هم روشن است چون ما با این مطالب، مطالب علمی را طلب می کنیم حال یا وجود یا حقیقت و یا علت آنها را طلب می کنیم.

مراد از ذاتیه یعنی بلاواسطه است. «لمِ» اثباتی از مطالب است ولی مع الواسطه است یعنی به توسط اینکه «لم» از مطالب شده «لم» اثباتی هم از مطالب شده است. یعنی این ۶ قسم با واسطه اند ولی خود مطلب «ما» و «هل» و «لم» بی واسطه اند. گاهی «لم» اثباتی را مطرح می کنیم چون «لم» مطرح است اما نمی گوییم که «لم» را مطرح می کنیم چون چیز دیگری مطرح است.

نکته: البته این ۶ قسم را بی واسطه می توان حساب کرد. اما گاهی باواسطه است مثلا گاهی از «کیف» می خواهیم سوال کنیم آن را به «هل» برمی گردانیم این، باواسطه است یعنی در واقع «هل» را مطلب قرار دادیم نه «کیف» را.

ص: ۵۶

ترجمه: اگر کسی بخواهد مطالب را تکثیر کند با شمردن خودش این امور را، پس این کار را بکند.

(و مع ذلک فان مطلب «ای» ابسط هذه البواقی و اشد دلاله علی المطلوب به)

در عین اینکه می گوییم مطالب علمیه ذاتیه این ۶ تا هستند و مفاد کلام ما این است که چیز دیگری اضافه نمی کنیم با وجود این می توان مطلب «ای» را به مطالب ثلاثه اضافه کرد و به جای اینکه بگوییم سه مطلب داریم می گوییم چهار مطلب داریم و بقیه مطالب مثل کیف و این و ... را به ای برگردانیم.

ترجمه: در حالی که مطالب علمی را این سه تا می گیریم می توانیم بگوییم مطلب «ای» ابسط است و بقیه مطالب را می توان به ایّ ارجاع داد. «ای» را می توان در جایی که سوال به کم و کیف و ... است بکار برد ولی کیف را فقط در جایی که سوال از کیف است مطرح می شود. هکذا کم و این، اما «ایّ» عامتر از بقیه است.

مراد از ابسط یعنی عام است.

(و اشد دلاله علی المطلوب به) دلالت مطلب ایّ بر آنچه که به وسیله ایّ طلب می شود شدیدتر است.

(فانه یطلب به تمییز الشی بما یخصه)

(بما یخصه) تعلق به تمییز است.

به وسیله «ای» سوال از تمیز شی می شود که ممیز این شی از بقیه اشیا چیست. اما سوال از (بما یحضه) می کنیم یعنی می گوییم خصوصیات را برای ما ذکر کن تا به سبب این خصوصیات ما شی را تمییز دهیم.

ص: ۵۷

چون «ای» اینگونه است که تمییز شی را سوال می کند لذا ممکن است تمییزی را که به وسیله کیف یا کم و ... است را سوال کنی. پس «ای» اعم از بقیه است و می تواند ما را از بقیه بی نیاز کند.

(و تلک او مع مذهبا و اعرض مجالا)

ترجمه: (ایّ بسیط تر و عامتر است) بقیه وسیعتر و میدانشان عریض تر است.

(تلک) یعنی این بقیه که مراد کیف و کم ... است چون تعدادشان سه تا به بالا است لذا مؤنث آورد.

(و ان احب احد ان یجعل مطلب «ای» مشتملا بوجه علی مطالب کیف و کم و این و غیر ذلک فلیفعل)

حال اگر کسی خواست «ای» را مطلب جدا قرار بدهد و کیف و کم و ... را مطلب جدا قرار ندهد اشکال ندارد و می تواند بگوید چهار مطلب داریم مطلب «ما»، مطلب «هل»، مطلب «لم»، و مطلب «ای».

ترجمه: اگر دوست دارد شخصی، قرار بدهد مطلب «ای» را مشتملّ بر مطالب کیف و کم و این و غیر اینها قرار بدهد.

(فحینئذ یکون مطلبا «هل» و «لم» یطلبان التصدیق و مطلبا «ما» و «ای» یطلبان التصور)

در این هنگامی که «ای» را ضمیمه به آن سه تا کردیم و چهار مطلب درست شد دو مطلب «هل» و «لم» از تصدیق سوال می کنند و مطلب «ما» و «ای» از تصور سوال می کنند. یعنی در مطلب «ما» گفته می شود که تعریفِ این شی چیست؟حال تعریف شرح الاسمی یا تعریف حقیقی. تعریف هم مربوط به تصور است یعنی آن را تعریف می کنند تا ما آن را بشناسیم. اما در «هل» و «لم» سوال از این است که آیا وجود برای این شی ثابت است یا نه؟ که در «هل» بسیطه است. یا فلان عرض برای شی ثابت است که در «هل» مرکبه است یا علت ثبوت و اثبات برای تصدیق چیست؟ یعنی علتی که آن علت را تصدیق کنیم. مراد از مطلب یعنی ما یطلب، (چیزی که طلب می شود)

در «لم» اثباتی، از حد وسط می پرسیم. در «لم» ثبوتی می خواهیم تصدیق کنیم که این علت، علت برای فلان چیز است.

تا اینجا بحث در شمردن مطالب بود اما الان بحث ما این است که ترتیب آن ۶ قسم چگونه است که در جلسه بعدی می خوانیم.

بیان ترتیب مطالب سه گانه «ما» و «هل» و «لم» ۹۲/۰۳/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۶۹ سطر ۱ (فمطلب «ما»)

موضوع: بیان ترتیب مطالب سه گانه «ما» و «هل» و «لم»

تا الان ۶ مطلب را توضیح دادیم یعنی مطلب «ما» به دو قسمش و مطلب «هل» به دو قسمش و مطلب «لم» به دو قسمش را بیان کردیم.

الان بحث ما در ترتیب این مطالب است، که با کدام مطلب شروع کنیم و با کدام مطلب ختم کنیم. مراد از «مطلب»، «ما یطلب» است یعنی سوال می کنیم و مطلوب را طلب می کنیم اما آیا ابتدا به وسیله «ما» مطلوب را طلب کنیم یا به وسیله «هل» طلب کنیم.

در این بحث مصنف، مطلب «ما» و «هل» را مقدمةً بحث می کند که کدام یک اول است و کدام یک دوم است و سپس به بحث در مبادی علوم می پردازد و سپس در اواخر بحث، مطلب «لم» را می آورد.

در بحث تقدیم و تاخیر بین «ما» و اقسامش و بین «هل» و اقسامش، به «هل» مرکبه اشاره نمی کند و فقط در سه تا از این چهار قسم بحث می کند که عبارتند از «ما» شارحه، «ما» حقیقیه، «هل بسیطه». اما چون «هل» مرکبه روشن است لذا به بحث آن نمی پردازد.

ص: ۵۹

نحوه سوالی کردن و ورود در این مطالب سه گانه این است که ابتدا با «ما» شارحه سوال می کنیم و بعداً با «هل» بسیطه و سپس با «ما» حقیقیه سوال می کنیم و در مرتبه چهارم با «هل» مرکبه سوال می کنیم که مصنف این «هل» مرکبه را بیان نمی کند اگرچه در مبادی علوم که بحث می کند چهارم مطرح می شود ولی به این عنوان که «هل» مرکبه جایش کجا است، بیان نمی کند.

اما چرا «ما» شارحه را مقدم بر «ما» حقیقیه می کنیم. قبل از اینکه این سوال را جواب بدهیم باید تفاوت بین «ما» شارحه و «ما» حقیقیه را بدهیم.

در «ما» شارحه می گوییم که دو شرح داریم: ۱ـ شرح الاسم ۲ـ شرح اللفظ.

شرح اللفظ، در لغت مطرح می شود و کاری به علوم عقلیه نـدارد لذا «ما» شارحه را شارحه لفظ قرار نمی دهیم بلکه شارحه ی اسم قرار می دهیم، وقتی «ما» شارحه می گوییم یعنی «ما» که عهـده دار شـرح الاسم است نه اینکه عهده دار شـرح اللفظ باشـد چون شرح اللفظ مربوط به علم لغت است و به بحث ما دخالتی ندارد.

شرح اللفظ یعنی لفظی را به لفظ دیگر تبدیل کند که این، کار لغت است تا معنای این لفظ فهمیده شود.

«ما» شارحه ی اسمی حقیقت شی را بیان می کند.

متاخرین معتقدند که «ما» شارحه با «ما» حقیقیه هیچ تفاوت از نظر مفاد ندارد یعنی وقتی سوال به «ما» شارحه می کنند حدّ شی در جواب می آید و وقتی سوال به ما حقیقیه می کنند حدّ شـی در جواب می آید. منتهی چون «ما» شارحه قبل از «هل» بسـیطه می آیـد یعنی قبل از اینکه وجود شـی روشن شود از شـرح الاسم آن سوال می شود ولو در جواب، حدّ قرار می گیرد ولی آن حدّ را ما حدّ نمی گوییم چون حـدّ، بیان حقیقت شـی است و شـی، حقیقت پیـدا نمی کنـد مگر با وجود پیـدا کردن. پس تا وجود شـی را ثـابت نکنیم حقیقتش را نمی توانیم بیان کنیم چون حقیقتی نـدارد که بخواهـد آن حقیقت را بیان کنیم. بنابراین قبل از اثبات وجود، اگر توضـیحی بـدهیم این را حدّ نمی گوییم. شـرح الاسم، ظاهرا حد است اما باطن آن، حد نیست. بعد از اینکه شـرح الاسم می گوییم اگر وجود را اثبات کردیم همان شـرح الاسم، حـد می شود که مصـنف می فرمایـد (بل صار حد بالحقیقه) یعنی همان که قبل از اثبات وجود به صورت حـدّ تعریف شـده بود بعـد از اثبات وجود، همان که صورت حدّ بود به واقعیت حدّ تبدیل می شود نه اینکه فقط صورتِ حدّ باشد.

بنـابراین تعریف شـرح الاسـمی بـا تعریف حقیقی ظاهراًهیـچ تفـاوت نـدارد جز اینکه شـرح الاسـمی را قبل از اثبات وجود می آوریم و حقیقی را بعد از اثبات وجود می آوریم و بعد از اثبات وجود، همان شرح الاسمی، حقیقی می شود.

از این بیان که کردیم روشن شد که «ما» شارحه اولا باید طلب شود بعداً «هل» بسیطه و بعداً «ما» حقیقیه.

این، نظر متاخرین بود. اما از کلام مصـنف برمی آید که سوال به «ما» حقیقیه حتما باید با حد جواب داده شود اما سوال به «ما» شارحه می توانـد به حد جواب داده شود واجب نیست که به حد جواب داده شود بلکه می تواند به چیز دیگر جواب داده شود اما متاخرین می گوینـد در هر دو باید به حد جواب داده شود ولی حدّی که در جواب «ما» شارحه قرار می گیرد حدّ صوری و ظاهری است و آن حدی که در جواب «ما» حقیقیه قرار می گیرد حقیقی است. اما مصنف می گوید تفاوت زیاد است و همین که فرمود تفاوت، زیاد است معلوم می شود که اجازه می دهـد که شـرح الاسم، حد نباشد. مصـنف تصـریح به این مطلب نمی کند ولی کلامش این را می رساند.

مصنف می خواهد ترتیب این سه مطلب را روشن کند و می گوید چه وقت ما می توانیم از وجود چیزی سوال کنیم؟ وقتی که شناختی از آن داشـته باشـیم. چیزی که آگاهی از آن نـداریم نمی توانیم سوال کنیم که وجود دارد یا نـدارد پس در ابتدا باید چیزی به ذهن ما بیاید و سپس سوال کنیم که آن چیست؟

ص: ۶۱

پس باید سوالها به ترتیب شود ابتدا باید شناختی داشته باشیم بعداً سوال کنیم که آن چیز آیا وجود دارد یا نه؟ پس ابتدا باید با «ما» شارحه توضیح بدهیم که این شی چیست ولو کاملاً معلوم نیست تا سوال از وجودش کنیم.

اگر هنوز چیزی را نمی دانیم نمی توانیم درباره وجودش سوال کنیم پس «هل» بسیطه نمی تواند مقدم شود. از حقیقت آن هم نمی توان سوال کرد چون نمی دانیم چه چیز است؟

آیا «ما» حقیقیه را می توان بر «هل» بسیطه مقدم کرد؟

واضح است که نمی توان مقدم کرد چون «ما» حقیقیه از حقیقت شی می پرسد. چیزی که وجود ندارد حقیقتی ندارد که از آن سوال شود پس معنی ندارد که بگوییم «ما» حقیقیه قبل از «هل» بسیطه است.

عبارتی که مصنف در «ما» حقیقیه بکار می برد که (تحقق الامر فی نفسه) است.

(تحقق) به معنای وجود می آید از باب اینکه حقیقت شی به وجود است لذا بر وجود، اطلاق حقیقت و تحقق می شود ولی در واقع تحقق از همان ماده حقیقت است. وقتی از شی سوال می کنیم از تحقق آن سوال می کنیم نه از وجودش، یعنی از حقیقتی که دارا است سوال می کنیم. این شیء تحققی دارد یعنی حقیقتی دارد. تحقق یعنی حقیقت داشتن، ولی چون حقیقت داشتن، با وجود است ما وقتی کلمه تحقق را بکار می بردیم یعنی وجود داشتن را بکار بردیم. در حالی که تحقق در خارج به معنای وجود داشتن نیست بلکه به معنای حقیقت است. سپس مصنف می فرماید: سوال به «ما» حقیقیه یعنی سوال از تحقق و حقیقت امر می کنیم اما ازتحقق فی نفسه و حقیقت خودش سوال می کنیم، نه از حقیقت عوارض و حواشی و لوازم آن سوال کنیم.

ص: ۶۲

بله وقتی می خواهیم از کتـابتی که برای انسـان، عـارض به حساب می آیـد سوال کنیم، کتابت را به عنوان عرض و لازمِ انسان نمی بینیم بلکه به عنوان یـک پدیـده خـارجی می بینیم چون هر عرضـی حقیقتی دارد. نه اینکه رابطه کتـابت با انسان را لحاظ کنیم چون رابطه کتابت با انسان را با «ما» حقیقیه سوال نمی کنند.

رابطه وجود با حقیقت چیست؟

وجود، محقّق الحقیقه است. (مـا به یجـد الشـی حقیقه) که نظیر این تفسـیر، در نمـط ۴ اشـارات است. که این، وجـود و محقق الحقیقه است. تا وقتی وجود نیامده ماهیت است ولی وقتی وجود آمد، حقیقت می شود. پس وجود، حقیقت دهنده است. حدّ، مفسّر الحقیقه است. ما می گوییم اسم را حدّ می کند یعنی وقتی وجود می آید همان چیزی که تا الان اسم بود الان حدّ (یعنی حقیقت) می شود.

توضیح عبارت

(فمطلب «ما» الذی بحسب الاسم متقدم علی کل مطلب)

آن که به حسب اسم است که «ما» شرح الاسمی است مقدم بر تمام مطلب بعدی است.

(و اما مطلب «ما» الذی بحسب تحقق الامر فی نفسه فمتاخر عن مطلب «هل» البسیط)

اما مطلب «ما» که به حسب تحقق الامر فی نفسه است (که به آن، «ما» حقیقیه می گوییم) و از حقیقت شـی سوال می کنـد باید از مطلبی که عبارت از «هل» بسیط است مؤخر باشد.

اضافه «مطلب» به (هل البسیط) بیانیه است یعنی مطلبی که عبارت از هل بسیط است.

(فان الذی یطلب ما ذات الحرکه و ما الزمان فانما یطلب مائیه امر موجود عنده)

ص: ۶۳

(فان) تعلیل برای (فمتاخر) است یعنی چرا باید «ما» حقیقیه موخر از وجود و «هل» بسیطه باشد؟ زیرا سائلی که طلب می کند و می گوید ذات حرکت و زمان چیست؟ این چنین سائلی طلب می کند حقیقت چیزی را که در نزدش موجود است. چیزی را که موجود نیست از آن سوال نمیکند، بنابراین باید «ما» حقیقیه را بعد از «هل» بسیطه بیاوریم والّا جای سوال نیست.

(و اما ان طلب احد هل حرکه او هل زمان او هل خلا او هل اله موجود)

کلمه موجود برای توضیح است والا خود «هل» این موجود بودن را می رساند.

اما «ما» شارحه قبل از «هل» بسیطه است اما به چه علتی قبل است؟ بیان علت آن را می کند. این عبارت، ناظر به «ما» شارحه است.

ترجمه: اگر کسی از وجود بسیطِ حرکت یا زمان یا خلا یا اله سوال کند قبلا باید اسم شی را بداند تا بتواند از وجودش سوال کند. پس معلوم می شود که «ما» شارحه باید قبل از «هل» بسیطه مطرح باشد.

(فیجب ان یکون فهم اول ما تدل علیه هذه الاسامی)

واجب است که این شخص، اولاً (قبل از اینکه با «هل» بسیطه سوال کند) باید بفهمد که آنچه را که این اسامی دلالت بر آن می کند را بفهمد.

مثلا حرکت اسمی است و گفته شده و باید توضیحی بخواهد که به صورت شرح الاسمی باشد که معلوم شود این چیزی که الان درباره وجودش می خواهیم سوال کنیم چیست؟

ترجمه: سائل باید بفهمد اولاً چه چیزی دلالت بر این اسامی (حرکت و زمان و خلا و اله) می کند.

ص: ۶۴

(فانه یمکن ان یعلم مایدل علیه الاسم و لایعلم هل ذلک المدلول علیه موجود او غیر موجود)

(فانه) تقدیم «ما» شارحه بر «هل» بسیطه را بیان می کند یعنی ممکن است که شخص سائل، آنچه که اسم حرکت یا زمان یا خلا یا اله بر آن دلالت می کند را می داند ولی نمی دادند آنچه که این لفظ بر آن دلالت می کند آیا موجود است یا موجود نیست. اما قبل از اینکه اسم را بداند از وجود نمی تواند سوال کند.

(و ان کان الحد انما هو بالحقیقه للموجود)

حد در حقیقت برای موجود است.

بیان کردیم در جوابِ «ما» شارحه، حدّ می آید. هنوز وجود ثابت نشده ولی حدّ در جواب آن می آید. مصنف می فرماید حدّ برای موجود است و شما هنوز با «هل» بسیطه وجود را ثابت نکردید. چگونه در «ما» شارحه حدّ می آورید مصنف این را جواب می دهد و می فرماید آن حدّی که در ابتدا می آوریم در کنار آن، ادعای وجود را ضمیمه نمی کنیم. ما حدّ را می آوریم ولی نمی گوییم این حدّ، حدّی است که حقیقت شی را نشان می دهد یا حدی است که اسم را نشان می دهد. اگر گفتیم حدی است که حقیقت شی را نشان می دهد در این صورت به ما اعتراض کنید و بگویید نشان دادن حقیقت، فرع بر وجود داشتن است و هنوز که وجود ثابت نشده شما چگونه حقیقت را نشان می دهید؟ ولی ما قبل از اثبات وجود (یعنی وقتی که از «ما» شارحه استفاده می کنیم اصلا ادعا نمی کنیم که داریم حقیقت را بیانم می کنیم. به مخاطب نمی گوییم که تو را به حقیقت شی منتقل می کنیم. لذا او نباید توقع داشته باشد که حتما وجود این شی ثابت شده باشد ولو اینکه ما قبل از اثبات وجود، حدّ را مطرح کردیم ولی چون حدّ به نیت کشف حقیقت مطرح نشده بود لذا وجود می تواند بعد از «ما» شارحه باشد بله اگر به عنوان کاشف حقیقت مطرح شده بود حتما باید وجود احراز می شد.

ص: ۶۵

ترجمه: حد اگر بخواهد حدّ حقیقی باشد برای موجود است (یعنی شی موجود را باید با حد حقیقی معنی کنی)

(و لکن لا یوقف فی اول الامر ان هذا القول حد بحسب الاسم او بحسب الذات)

اطلاع داده نمی شود (وقوف به معنای اطلاع است نه به معنای توقف) در اول الامر (اول الامر یعنی در سوال اول که قبل از سوال وجود است) که این قول و قضیه (ای را که در آن، جنس و فصل با هم ترکیب شدند و یک قول و قضیه درست شده) حدّ به حسب اسم یا به حسب ذات است.

(الا بعد ان یعرف ان الذات موجوده)

وقتی که داشته می شود ذات، موجود است. در آن وقت، مخاطب را مطلع می کنیم که حقیقت داشت. یعنی دیگر نمی خواهیم اسم را تبیین کنیم بلکه می خواهیم ذات را تبیین کنیم.

(و لذلک یوضع فی التعالیم حدود اشیا یبرهن علی وجودها من بعد کالمثلث و المربع و اشکال اخری حدت فی اول کتاب «اسطقسات الهندسیه»)

(و لذلک) یعنی و چون در اول الامر احتیاج به بیان وجود نیست بلکه فقط خود شی بیان می شود نه به اعتبار ذاتش بلکه به اعتبار اسمش، لذا در اول کتب هندسه می بینید که مثلا مثلث و مربع و اشکال دیگر، تعریف شدند و تعریف آنها هم، تعریف حدّی است. قبل از اینکه وجود آنها اثبات شود تعریف آنها را می یابیم.

علت، این است که در وقتی داریم تعریف می کنیم نمی گوییم که ما حقیقت یک شی موجود را بیان می کنیم بلکه می گوییم این اصطلاح و این اسم را داریم توضیح می دهیم.

ص: ۶۶

بعدا که اثبات وجود می کنیم همان توصیفی که برای اصطلاح و برای اسم آوردیم همان توضیح، توضیح ذات هم می شود یعنی ذات مثلث، اگر بخواهد توضیح داده شود به همان چیزی توضیح داده می شود که اسم آن، توضیح داده بود.

ترجمه: چون ما می خواهیم در اول الامر شخص را بر حقیقت آگاه کنیم بلکه برای ما کافی است که او را به اسم آگاه کنیم لذا در صدر تعالیم، حدود اشیا می آید.

(تعالیم) در حرکت یعنی یاد دادن که مراد علوم است اما در معنای اصطلاحی به معنای ریاضیات است و گویا مصنف، معنای اصطلاحی را اراده کرده است و مثال که می زند مثال به هندسه است.

ترجمه: و به خاطر آن، قرار داده می شود در تعالیم، حدود اشیائی که بعدا برهان بر وجود آنها اقامه می شود.

(فکان حداً بحسب شرح الاسم)

همین تعریفی که ما برای مثلث و مربع و امثال آنها قبل از اثبات وجود می آوریم حدّ به حسب شرح الاسم است.

(ثم اثبت وجودها من بعد)

بعدا وجود این اشکال را در داخل کتاب، اثبات می کنیم. («من بعد»، یعنی در داخل کتاب، اثبات می کنیم)

(فصار الحد لیس بحسب السم فقط بل بحسب الذات بل صار حدا بالحقیقیه)

بعد از اینکه وجود این اَشکال ثابت می شود آن حدّی که قبلا به عنوان شرح الاسم آوردیم حدِ به حسب اسم تنها نیست بلکه به حسب ذات هم هست. یعنی هم حدّ به حسب ذات و هم حدّ به حسب اسم است در حالی که قبلاـ حد به حسب اسم فقط بود و حد به حسب ذات نبود.

ص: ۶۷

(بل صار حـدا بالحقیقیه) بلکه حقیقه حـد می شود چون حـد، بیان حقیقت است یا به عبارت دیگر، بیان ذات شـیئ که موجود بشد.

(و یجب ان یعلم ان الفرق بین الذی یفهم من الاسم بالجمله و الذی یفهم من الحد بالتفصیل غیر قلیل)

واجـب است که دانسـته شـود بین شـرح الاـسم و شـرح حقیقت، فرق است و فرق آن کم نیست. از اینکه می گویـد (فرق، کم نیست) معلوم می شود فرقی که متأخرین گفتند در ذهن مصنف نبوده، بلکه مازاد بر فرق متاخرین در نظرش بوده. متاخرین می گوینـد فرق این است که در قبل از «هل» بسـیطه این حـدّ، حـد صوری است و در بعد از اثبات آن شـی حد، حد حقیقی است. مصنف می فرماید فرق، بیشتر از این است که معلوم می شود اجازه می دهد که در شرح الاسم، حدّ نداریم.

وقـتی وجودش را بیـان کردیم حـدّ داریم، احتمـال دارد که بگوییم در شـرح الاـسم حـدّ داریم که آن، حـد صوری است. که مصنف با هر دو موافق است.

ترجمه: واجب است که دانسـته شود آن معنایی که از اسم فهمیده می شود به نوع فهم اجمالی است و ان که از حد فهمیده می شود که فهم تفصـیلی است. فرق بین این دو، قلیـل نیست یعنی فکر نکن که فرق بین این دو فرق اجمـال و تفصـیل است. بلکه قبلی، حد نیست و این بعدی، حد است.

(فکل انسان اذا خوطب باسم فهم فهمامّا و وقف علی الشی الذی یدل علیه الاسم اذا کان عالما باللغه)

ص: ۶۸

شاهد می آورد برای اینکه آن که به حسب اسم بود با آن که به حسب ذات است یکی است چون وقتی اسم شی را شنیدی یک تصوری از آن داری و همان تصور، حد می شود (مصنف می گوید وقتی اسم شی را شنیدی یک تصوری از آن داری، نمی گوید حدّ است یعنی لازم نمی داند که قبل از «هل» بسیطه، در جواب «ما» شارحه حد را آورد. وقوع حد را واجب نمی داند.

(وقف) یعنی اطلاع پیدا می کند بر شی به همان اندازه ای که دلالت می کند آگاهی پیدا می کند. البته در صورتی که عالم به لغت باشد. اما اگر عالم به لغت نباشد اسم را تشخیص نمی دهد.(

(و اما الحد فلا یقف عله الا المرتاض بصناعه المنطق)

پس هر انسانی آگاه به اسم می شود اما حد را کسی مطلع بر آن نمی شود مگر کسی به صناعت منطق، ریاضت کشیده باشد. حدّ با شرح الاسم فرق می کند چون شرح الاسم را هر کسی می داند ولی حد را هر کسی نمی داند. (پس مصنف، مازاد بر فرقی که متاخرین گفتند را می گوید)

(فیکون احد الامرین معرفه و الثانی علما کما ان الحس معرفه و العقل علم)

(احد الامرین) یعنی: ۱ـ شناخت از طریق اسم ۲ـ شناخت از طریق حدّ.

هر دو شناخت است ولی یکی از طریق اسم است که با «ما» شارحه درست می شود و قبل از «هل» بسیطه می آید و یکی هم شناخت حدّی است که بعد از «هل» بسیطه به توسط «ما» حقیقیه می آید. مصنف می فرماید این دو شناخت، یکی از آنها معرفت و یکی علم است.

ص: ۶۹

معرفت در سه جا اطلاق می شود و با علم تفاوت دارد.

۱ــ مراد از معرفت، شناخت بالاجمال و مراد از علم، شناخت بالتفضیل است.

شناخت از طریق اسم، شناخت بالاجمال است پس معرفت می شود و شناخت از طریق حدّ، شناخت بالتفضیل است پس علم می شود. پس احد الامرین معرفه است یعنی شناخت بالاسم است و دومی، شناخت به حدّ است. با این بیان، عبارت (فیکون احد الامرین معرفه و الثانی علما) را بیان کرد).

۲ــ در امور حسی تعبیر به معرفت و در امور عقلی تعبیر به علم می کنیم که خود مصنف هم فرموده (کما ان الحسن معرفه و العقل علم).

۳ــ معرفت در شناختِ مجدّد بکار می رود و علم در شناخت ابتدائی بکار می رود یعنی اگر ما چیزی را بشناسیم و یادمان برود و دوباره متذکر آن بشویم به آن معرفت می گویند اما اگر ابتداءً بخواهیم بشناسیم علم می گویند.

بیان مبادی علوم و رابطه آن با مطالب سه گانه (مطلب «ما» مطلب «هل» و مطلب «لم») ۹۲/۰۳/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۶۹ سطر ۱۴ (قوله و مبادی العلوم)

موضوع: بیان مبادی علوم و رابطه آن با مطالب سه گانه (مطلب «ما» مطلب «هل» و مطلب «لم»)

در هر علمی علاوه بر مساله و موضوع، مبادی هم وجود دارد یا مبادی تصوریه یا مبادی تصدیقیه است که این مبادی را در اول علم ذکر می کنند یا اگر لزومی ندارد که همه آنها را در اول علم ذکر کنند مبادی هر بابی را در اول آن باب ذکر می کنند. گاهی در اول هر علم، تمام اصطلاحات را می آورند و آنچه که باید تعریف شود تعریف می کنند و آنچه که باید ثابت شود که موجود است بیان می کنند که موجود است سپس وارد علم می شوند تا آنچه که مورد حاجت بود، قبلا بیان شده باشد. گاهی هم می بینید در هر بابی و در هر مقاله ای، مقدماتی را که مربوط به آن مقاله است ذکر می کنند.

ص: ۷۰

در کتب ریاضی نوعاً حالت دوم اتفاق می افتد که در هر مقاله ای مقدمات آن مقاله به عنوان مبادی گفته می شود.

مبادی علوم در صدر علم و در صدر باب باید ذکر شود اما مبادی با هم مختلفند مراد این نیست که در مفهوم مختلفند، ما به مفهوم کار نداریم بلکه در غرضی که ما آنها را به عنوان آن غرض، در صدر علم یا صدر باب ذکر می کنیم مختلفند، یعنی ما آنها را مقدم می داریم اما به چه غرضی؟ به اغراض مختلف مقدم می کنیم مثلا برای اینکه بفهمانیم که موجود هستند (یعنی فقط وجود آنها به عنوان مبدأ برای ما فایده دارد) اما در مورد بعضی، ماهیتشان را بیان می کنیم، و به عبارت دیگر بعضی مبادی تصدیقی اند که وجودشان باید اثبات شود و بعضی مبادی تصوری اند که ماهیت آنها باید بیان شود. بعضی، هم

وجودشان باید اثبات شود هم ماهیتشان باید بیان شود یعنی هم مبدا تصدیقی می خواهند هم مبدأ تصوری می خواهند.

پس مبادی سه قسم شدند:

۱ــ بعضی مبادی در ابتدای علم مطرح می شوند تا روشن شود که آیا موجودند یا موجود نیستند.

۲ــ بعضی مبادی در ابتدای علم مطرح می شوند و وجودشان برای ما مهم نیست بلکه ماهیتشان مهم است.

۳ــ بعضی مبادی در ابتدای علم مطرح می شوند که هم وجود و هم ماهیتشان برای ما مهم است.

مصنف مثال می زند و بعد از مثال تبیین می کند که چرا اینگونه است.

ص: ۷۱

مثالی که می زند این است که گاهی گفته می شود شی، خارج از وجود و عدم نیست یعنی هر شیئی را که ملاحظه می کنی یـا موجود است یـا غیر موجود (معـدوم) است. این، یـک قضـیه است و وجودش لازم است یعنی مـا در این علم احتیاج به این قضـیه داریم که ثابت شود چنین قضـیه ای موجود است حال ممکن است قضیه، قضیه بدیهی باشد مثل همین که بیان کردیم و ممکن است قضیه، قضیه نظری باشد.

یا مثلا در علم ریاضـی گفته می شود که اگر چنـد چیز با یک چیز مساوی بودنـد خود آن چند چیز هم با یکدیگر مساوی اند مثلا ۱۰ خط داریم که همه آنها با خط الف مساوی اند معلوم می شود که خود آن ۱۰ خط هم با یکدیگر مساوی اند، ما فقط می خواهیم بگوییم چنین قضیه ای داریم و مراد تعریف کردن چیزی نیست.

گاهی از اوقات در صدر علم ناچاریم که مثلاً مثلث را تعریف کنیم چون ناچاریم که بعداً درباره مثلث بحث کنیم و وجود آن و احکام آن را بیان کنیم لـذا بایـد ابتدا تعریف کنیم. در صدر علم، تعریف شـی یا بیان ماهیت شـی را قرار می دهیم. چون در داخـل علم، وجود و احکـامش ثابت می شود لـذا لازم نیست در صـدر، وجودش را قرار بـدهیم. گاهی در صـدر علم هم باید وجود و هم باید ماهیت بیان شود مثلا در علم حساب (یا به قول مصـنف علم عدد که همان علم حساب است) واحد یا وحدت را هم تعریف می کنیم و هم ثابت می کنیم که وجود دارد چون هم شـناخت واحـد در ابتـدای علم حساب برای ما لازم اسـت همه وجود واحـد برای ما لازم است چون ما می خواهیم از این واحـدی که موجود است اعـداد را تشـکیل دهیم. پس ناچاریم که هم واحد را بشناسیم و هم وجودش را بدانیم لذا در اول علم حساب می بینید که هم وجود واحد بیان می شود و هم معنای واحد بیان می شود.

ص: ۷۲

سه قسم مبادی پیدا شد. یک قسم این است که فلان شی موجود است مثلا این قاعده موجود است. این را مبدا تصدیقی گویند. یکبار می گوییم فلان شی، معنایش این است. این را مبدأ تصوری گویند. یکبار می گوییم فلان شی معنایش این است و موجود است (که هم مبدأ تصوری و هم مبدأ تصدیق هر دو هست) پس مبادی که باید در صدر علوم ذکر شوند مختلفند از نظر اینکه غرض ذکر آنها مختلف است.

اما سوال این است که چرا اینگونه می شود؟ مصنف می فرماید چون ضرورت اینچنین اقتضا کرده است. اما این مطلب را باید توضیح داد که ضرورت در چه جایی این را و در چه جایی آن را طلب می کند.

در ابتدای بحث می گوید ضرورت اقتضا کرد و وقتی که وارد بحث می شود توضیح می دهد که مراد از ضرورت چیست؟

توجه کنید که بحث اصلی ما در «مطالب» و ترتیب «مطالب» بود ابتدا «مطالب» را تقسیم به سه قسم کردیم مطلب «ما» مطلب «هل» مطلب «لم».

سپس در ترتیب مطالب وارد شدیم و ترتیب بین مطلب «ما» و مطلب «هل» به هر دو قسمش بیان کردیم و ترتیب «لم» باقی ماند. که در آخر فصل به آن می پردازیم در بین این مباحث، مطلبی بیان می کند که باعث این سوال می شود که چه ربطی به ترتیب «مطالب» دارد؟

جواب آن روشن است زیرا این مبادی که آورده می شود بعضی از آنها وجودشان مطلوب است یعنی مطلب «هل» مطلوب است و بعضی از آنها ماهیتشان مطلوب است یعنی مطلب «ما» مطلوب است. و بعضی از آنها ماهیتشان و وجودشان هر دو مطلوب است.

ص: ۷۳

کلام ما این بود که مطلب «ما» باید مقدم بر مطلب «هل» شود الان گفته می شود که فکر نکن در همه جا مطلب «ما» باید مقدم شود در بعضی موارد مطلب «هل» را مقدم می کنیم چون به مطلب «ما» احتیاج نداریم. مثلا در صدر علم مطلب «هل» را می آوریم. چون به مطلب «ما» احتیاج نداریم. اما گاهی مطلب «هل» را ابتدا می آوریم چون به مطلب «ما» احتیاج نداریم. گاهی هم هر دو را با هم می آوریم لازم است ترتیب بین این دو رعایت شود که ابتدا «ما» شارحه و بعداً «هل» بسیطه و سپس «ما» حقیقیه می آوریم.

توضیح عبارت

(و مبادی العلوم مختلف فی تقدیمها علی العلوم و تصدیر التعالیم بها)

مبادی علوم (که مبادی هلیّه هستند یا مبادی مائیه هستند) فرق می کنند. در یک جا می بینی به مبادی هلیّه احتیاج داریم و آن را می آوریم و در یک جا میبینی به مبادی مائیه احتیاج داریم و آن را می آوریم. در یک جا به هر دو احتیاج داریم هر دو را می آوریم و وقتی که هر دو را می آوریم ترتیب مذکور باید رعایت شود.

ترجمه: و مبادی علوم مختلفند در تقدیمشان بر علوم و در مصدّر کردن آنها به علوم (اختلاف در این است که بعضی مربوط به وجود و بعضی مربوط به ماهیت هستند. و بعضی مربوط به هر دو هستند).

(ففی بعضها انما یوضع ان الامر موجود او غیر موجود فقط)

آن مبدأ در ابتدای علم وضع و فرض می شود به این صورت که این امر موجود است یا موجود نیست.

ص: ۷۴

(فقـط) قیـد برای این است که فقـط همین موجـود بودن و موجود نبودنِ امری را بحث می کنیم و از مـاهیت آن امر بحث نمی کنیم.

(لان الضروره تدعو فیها الی هذا المقدار)

چرا فقـط در وجود فلاـن امر بحث می کنیم و در ماهیت فلان امر بحث نمی کنیم چون ضـرورت در این مبادی ما را دعوت به این مقدار از بحث می کند. یعنی ضرورت باعث می شود که ما این مقدار از بحث را مطرح کنیم و بقیه را مطرح نکنیم.

(کقولنا «ان الامر لا یخرج عن طرفی النقیض»)

مثل قول ما که می گوییم ارتفاع نقیضـین محال است. هر امری را که نگاه کنی خارج از دو طرف نقیض نیست یا حکم وجود به آن می دهی یا حکم عدم می دهی.

(او مثل وضعهم «ان الاشیاء المساویه لشی واحد متساویه»)

مثل وضع علمای ریاضـی که در صدر کتاب خود این را وضع می کنند (یعنی به عنوان اصل موضوعی می پذیرند) که اشیایی که مساوی با یک شی هستند خود این اشیا هم با یکدیگر مساوی اند.

(و فی بعضها انما یوضع اولا ماذا یدل علیه الاسم)

در بعضی علوم وضع می شود در ابتدا به عنوان اصل موضوعی، آنچه که اسم بر آن دلالت می کنند.

گفته می شود که اسم بر چه چیز دلالت می کند؟ یعنی «ما» شارحه می آورد. یا «ما» حقیقیه می آید. بالاخره معنی را تبیین می کند و به عبارت دیگر مبادی تصوریه را در ابتدای علم می آورند.

ص: ۷۵

(کما ذکرناه حال المثلث و المربع المذکورین فی فاتحه کتاب الاسطقسات)

مثل آنچه که ما ذکر کردیم که عبارت از حال مثلث و مربعی که در ابتدای کتاب اسطقسات اقلیدس ذکر می شدند، (اسطقسات به معنای هندسه است که قبلا معنی کردیم) که این مبدأ تصوری بوده است.

(ثم من بعد ذلک یبین وجوده)

بعد از اینکه در ابتدای علم به عنوان اصل موضوعی، «ما» شارحه ی آن را گفتند «هل» بسیطه را خواهند گفت، و وقتی «هل» بسیطه گفته می شود همان چیزی که در ابتدای علم به عنوان «ما» شارحه آمده بود بعد از وجودش به عنوان «ما» حقیقیه می آید. که این را در جلسه قبل گفتیم.

(و فی بعضها یحتاج این یوضع الامران جمیعا)

و در بعضی امور، احتیاج است که هر دو امر با هم وضع شوند یعنی هم بیان ماهیت شود و هم بیان وجود شود.

(مثل الوحده فی فاتحه علم العدد)

مثل وحدت که در ابتدای علم عدد (یعنی علم حساب) هم ماهیتش بیان می شود و تعریف می شود و هم وجودش بیان می شود.

(و نحن مستقصون لهذا)

ما این مطلب را به نهایت می رسانیم و کامل بیان می کنیم.

توضیح مطالب: صفحه ۶۹ سطر ۱۹ (قوله ان الامور)

مصنف می فرماید اموری که در ابتدای علوم قرار می گیرند یا معانی مرکبه (یعنی قضیه) هستند یا معانی مفرده (یعنی موضوع و محمول) هستند. بالاخره ما در علم، هر مساله ای از مسائل را که ملاحظه کنیم به صورت قضیه است و هر قضیه موضوع و محمول دارد و موضوعش یا موضوع علم است یا بعضی از مصادیق موضوع علم است.

ص: ۷۶

پس بنـابراین ما در هر علمی با قضـیه کار داریم اولاً، با موضوع و محمول قضـیه کار داریم ثانیاً، (موضوع و محمول مفردنـد و قضیه مرکب است).

معانی مرکبه یک قسم هستند. و باید وجود آنها بیان شود. ماهیت آنها بیان نمی شود. چون مفردات آن معانی مرکبه می تواند تعریـف شونـد ولی خـود معـانی مرکبه نمی تواننـد تعریف شونـد. مثـل قضـیه «الجسم متحرک» را چگونه می خواهیـد تعریف کنید؟ بله خود «جسم» و «متحرک» را به تنهایی می توان تعریف کرد ولی مجموع این دو را نمی توان تعریف کرد.

برخلاف مفرد که قابل تعریف است. مفردات بر دو قسم اند: ۱ــ موضوع. ۲ــ محمول.

الان در مفردات بحث نمی کند اما درباره مرکب بحث می شود.

می فرماید مرکب، تبیین نمی شود و حدّش بیان نمی شود چون مرکب از مفردات درست شده و وقتی که مفرداتش را تعریف کنیم مرکب، تعریف می شود. اینطور نیست که مرکب بمـا هو مرکب نیـاز به تعریف داشـته باشـد. امـا مرکب احتیاج به اثبات وجود دارد. مثلا قضـیه «ان الاشـیاء المساویه لشی واحد متساویه» را داریم. اگر بدیهی است به بداهتش واگذار می کنیم و اگر هم نظری است یـا آن را در همـان جـا اثبـات می کنیم یـا به عنوان اصـل موضوعی می گوییم تـا در جـای خودش اثبات شود. بالاخره باید آن را در سطح علم بیاوریم چون به وجودش احتیاج داریم.

مصـنف می فرمایـد ترکیب خبری، تعریف نمی شود امـا مفرد و ما فی حکم المفرد تعریف می شود. ما فی حکم المفرد، امری است که ترکیب خبری نـدارد و ترکیبش، ترکیب نـاقص است حـال یا ترکیب اضافی دارد یا ترکیب توصـیفی دارد مثل (غلامُ زیدٍ) یا (زیدٌ العالم) که هر دو مثال، ترکیب هستند ولی ترکیب خبری نیستند. در ترکیب غیر خبری، امکان تعریف هست چون در حکم مفرد است زیرا مفرد را می تـوان تعریف کرد لـذا ترکیب غیر خـبری را هم می توان تعریف کرد ولی ترکیب خـبری تعریف شدنی نیست. در ترکیب خبری ما احتیاج به وجود داریم.

توضیح عبارت:

(ان الامور التی تُذکر فی المبادی منها معان مرکبه و منها معان مفرده)

دو قسم معنی، در صدر علم به عنوان مبادی ذکر می کنیم: ۱_ معانی مرکبه ۲_ معانی مفرده

(و المعانی المرکبه انما یلیق بها ان یستدعی فیها التصدیق)

لایق به این معانی مرکبه این است که در این معانی، تصدیق طلب شود تصدیق یعنی حکم به وجود یا حکم به نفی.

تعریف، تصور می شود اما وجود و عدم برای شی، تصدیق می شود که یا این وجود برای این شی حاصل است یا حاصل نیست.

(لا لان تعطی لها الحدود)

یعنی لایق به معانی مرکبه این نیست که به این معانی، حدود و تعریفات عطا شود.

(فان الترکیب الخبری للتصدیق)

معانی مرکبه همان ترکیب خبری اند و ترکیب خبری برای تصدیق است نه برای بیان حد.

(و اما الحدود فللمعانی المفرده و ما فی الحکم المفرده)

حدود برای معانی مفرده و آنچه در حکم مفرده است.

مراد از (ما فی حکم المفرده) یعنی ترکیب غیر خبری مراد است که ترکیب اضافی و ترکیب توصیفی است.

(و القضایا المتعارفه و الاصول الموضوعه مرکبه)

و قضایای متعارفه که در تمام علوم بکار می رود و اصول موضوعه که در علوم خاصّی بکار می رود هر دو مرکبند و اگر مرکبند حدّشان لازم نیست و اثبات وجودشان یا بیان وجودشان کافی است. به همین جهت است که معانی مرکبه که در صدر علم می آید فقط هلیّت آن بیان می شود و به ماهیتش کار نداریم. اینکه گفتیم بعضی از مبادی فقط هلیّت آنها بیان می شود و ماهیتشان لازم نیست معلوم شد مبادی مرکبه است. بحث از قضایای متعارفه و اصول موضوعه در صفحه سوم از بخش منطق کتاب اشارات بیان شده است.

ص: ۷۸

(فاذن لا يتحقق فيها معنى اعطاء الحد و الماهيه)

در این قضایای مرکبه برای اعطا حد و ماهیت معنایی تحقق پیدا نمی کند یعنی معنی ندارد که ما این قضیه یا ترکیب خبری را تعریف کنیم و حدّ آن را بیان کنیم چون اصلا حد ندارد.

(و لا بد من ان تقبل بالهليه ليتبين بها غيرها)

باید به سمت هلیت این قضایا برویم (عبارت، عبارت جالبی نیست اگر به جای «ان تقبل» «لِتُبین» بود بهتر بود) و با هلیت بیان شوند. یعنی مثلا با وجود، با این قضیه روبرو می شوند نه با تعریف.

توضیح: این معانی و قضایای مرکبه باید در صدر علم با هلیت بیان شوند. تا در وسط علم به توسط این مبادی که هلیت آنها بیان شده مسائل دیگر بیان شود.

(لِتُبین بها غیرها) یعنی تا به این مقدمه که جزء مبادی تصدیقیه است غیر خودش را که مسائل دیگر است بیان کنیم.

(فقد حصل من هذا ان هذا القسم من المبادی یوضع بالهلیه)

از این بیانی که ما در این دو خط کردیم بدست آمد که این قسم از مبادی مبدئی است که هلیت آن در ابتدای علم می آید.

بیان مبادی علوم و اقسام آنها ۹۲/۰۳/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۷۰ سطر ۴ (قوله و اما المعانی المفرده)

موضوع: بیان مبادی علوم و اقسام آنها

بحث در این داشتیم که مبادی سه قسم هستند بعضی اقسام، مبادی هستند که وجود آنها به عنوان مبدا در اول هر علمی وضع می شود. بعضی مبادی هستند که ماهیت آنها به عنوان مبدا در اول هر علمی وضع می شود. بعضی مبادی هستند که هم وجود و هم ماهیت آنها به عنوان مبدا در اول هر علمی وضع می شود. سپس توضیح دادیم تا با این توضیح معلوم شود که چه چیزی از مبادی، وجودش مبدا است و چه چیزی ماهیتش مبدا است و چه چیزی هم وجودش و هم ماهیتش مبدا است.

ص: ۷۹

مبادی علم در آن علم مورد بحث قرار نمی گیرند آن چیزهایی که در آن علم مورد بحث قرار می گیرند مسائل علم هستند نه مبادی. ممکن است یک چیزی را ما ملاحظه کنیم که در علم، وجودش مورد بحث است. این را نمی توان جزء چیزهایی قرار داد که وجودش از مبادی است بلکه وجودش از مسائل است چون مورد بحث است. اگر ماهیت آن، مورد بحث واقع نشد

ماهیتش را جزء مبادی قرار می دهیم.

بیان کردیم اموری که به عنوان مبادی ذکر می شوند بر دو قسم اند: ۱_ معانی مرکبه ۲_ معانی مفرده.

در معانی مرکبه ثابت کردیم که فقط وجود به عنوان مبدا مطرح می شود یعنی وجود این معانی مرکبه (و قضایا) را فرض می کنیم و بعداً با کمک این وجودِ فرض شده، چیزهای دیگر را اثبات می کنیم. مثلاً می گوییم «اجتماع نقیضش محال است». که این یک قضیه است وجودش را به عنوان یکی از مبادی قبول می کنیم سپس به کمک همین مبدئی که وجودش قبول شده وقتی وارد مسائل می شویم مسائل را اثبات میکنیم.

مثلاـ در یک جا به تناقص برخورد می کنیم، می گوییم این صحیح نیست چون قاعده ای که در ابتدا به عنوان مبدأ علمی پذیرفتیم اجازه نمی داد که تناقض حاصل شود لذا وقتی به مخدور برخورد کردیم منکر آن می شویم.

معانی مرکبه همیشه وجودشان باید به عنوان مبادی در ابتدای علم وضع شود نه ماهیت آنها، چون معانی مرکبه را نمی توان تعریف کرد.

پس نتیجه این شد: در جایی که معانی مرکبه داریم و مبادی قرار گرفتند حتماً وجودشان مطلوب است و ماهیتشان مطلوب نیست. این مطلب را در جلسه قبل گفتیم. حال وارد قسم دوم می شویم که معانی مفرده است.

ص: ۸۰

معانی مفرده را دو قسم می کنیم:

۱ــ معانی که اعراض برای موضوع علم هستند چه بی واسطه اعراض باشند چه باواسطه باشند.

چیزهایی ممکن است معروض برای علم موضوع مسائل باشد و چون موضوع مسائل، جزیی از جزئیات موضوع علم است لذا به واسطه عارض شدن به موضوع مسائل، عارض بر موضوع علم هم می شود.

۲ــ مفرداتی که داخل در موضوع علم هستند. یعنی جزئی از جزئیات این موضوع هستند مثل موضوعات مسائل.

ما در قسم اول (که معروضات موضوع علم هستند) می خواهیم بحث کنیم.

در علم، از وجود این عوارض برای موضوع بحث می شود. پس این عوارض به لحاظ وجود، جزء مبادی نیستند چون از وجود آنها برای موضوع بحث می شود. مسائل از همین جا درست می شود چون مسائل عبارتست از وجود محمولات برای موضوع علم یا برای موضوع مسائل علم. پس بحث از وجود این عوارض را باید جزء مسائل قرار داد نه جزء مبادی.

اما این عوارض را در آن علم تعریف نمی کنیم. مثلاً فرض کنید در علم طبیعی بر جسم، حرکت را مترتب می کنیم ولی حرکت را در علم طبیعی تعریف نمی کنیم.

پس مفردی را پیدا کردیم که حدّ و ماهیتش جزء مبادی بود نه وجودش. و در جلسات قبل مثال به مثلث زدیم که در ابتدای کتاب اصول هندسه اقلیدس، تعریف شده و از وجودش بحثی نشده است.

مصنف درباره اینگونه عوارض، دو مطلب بیان می کند: ۱ــ وجود اینها را بحث می کنیم ۲ــ وجود اینها برای موضوع را بحث می کنیم. هر دو مطلب، بحث از وجود است منتهی یکی، بحث از وجود به طور مطلق است و یکی بحث از وجود برای موضوع است.

ص: ۸۱

مصنف می فرماید برای این عوارض هر دو، یکی است. چه شما ثابت کنی این عوارض وجود دارند چه ثابت کنی که للموضوعات وجود دارند چون آن، وجودی غیر از وجود للموضوع ندارد پس اگر بحث در وجود مطلق شد مثل بحث در وجود للموضوع شده است. پس وقتی بحث در وجود لنفسه شود مثل بحث در وجود لغیره است و ما چون در علم، بحث از وجود لغیره می کنیم اگر بحث از وجود لنفسه هم بکنیم باز هم داخل در مسأله است و جزء مبادی نمی شود.

توضیح عبارت

(و اما المعانی المفرده فمنها ما هی اعراض موضوع الصناعه و منها ما هی داخله فی جمله موضوع الصناعه)

اما معانی مفرده، بعضی از آنها اعراض موضوع صناعت اند و بعضی از این معانی مفرده داخل در مجموعه موضوع صناعتند. یعنی جزء موضوعاتند نه جزء عوارض و محمولات.

(فما کان منها من اعراض موضوع الصناعه و آثاره)

شروع در قسم اول است و قسم دوم را در سطر ۱۴ (قوله و اما ما کان من المفردات) بیان می کند.

ترجمه: آنچه از معانی مفرده از اعراض موضوع صناعت و آثار این موضوع باشند.

(فهی التی تطلب فی الصناعه لیصحح فیها وجودها)

این قسم اول، در صناعت طلب می شوند و مورد بحث قرار می گیرند. (اما چه چیزی از آنها مورد بحث قرار می گیرد؟ آیا ماهیت یا وجودشان مورد بحث قرار می گیرد؟ جواب می دهد که وجودشان مورد بحث قرار می گیرد) تا در صناعت، وجود این اعراض تصحیح شود (یعنی اگر در صناعتی این اعراض را مورد بحث قرار می دهیم برای تصحیح وجود و اثبات فی نفسه وجود است)

ص: ۸۲

(و لیس وجودها الا للموضوع)

وجود این عوارض، وجودی نیست جز وجود برای موضوع.

(فیکون النظر فی انها موجوده لموضوع الصناعه لتلک الصناعه)

(لتلک الصناعه) خبر برای (یکون) است.

(لموضوع الصناعه) متعلق به (موجوده) است.

ترجمه: پس نظر در اینکه این اعراض، برای موضوع صناعت موجودند، برای خود این علم است یعنی خود این علم باید وجود این اعراض را برای موضوع صناعت ثابت کند.

(و ذلک هو النظر فی انها موجوده)

(ذلک) یعنی نظر در اینکه این اعراض، موجودند برای آن صناعت، عیناً نظر در این است که این اعراض، موجودند. یعنی چه بگویید این اعراض موجودند چه بگویید این اعراض، موجودند لموضوع الصناعه، فرقی نمی کند. چون وجود فی نفسه این اعراض، عین وجود للموضوع آنها است.

(فاذن اثبات وجودها الی تلک الصناعه)

اثبات وجود این اعراض، واگذار به این صناعت شده است یعنی این صناعت، متعهد است که این وجود را اثبات کند، و چیزی که در صناعت اثبات می شود جزء مبادی نیست بلکه جزء مسائل است.

(فهذه لا یجوز ان تکون بینه الوجود و محموله لموضوع الصناعه)

این چنین اَعراضی را جایز نیست که بگویی بینه الوجود و مجهوله الوجود برای موضوع صناعت هستند. چون گفتیم وجود فی نفسه آنها همان وجود لغیره آنهاست یعنی وجود فی نفسه آنها همان وجود للموضوع آنها است. نمی توان گفت که اینها مجهولند (و وجودشان برای موضوع صناعت مجهول است). چون ما در تعریف این اعراض چنانکه بعداً خواهیم گفت، موضوع را اخذ می کنیم بنابراین وجودشان للموضوع مبهم نیست اگر مبهم بود موضوع در تعریف اینها اخذ نمی شد. یعنی مثلاـ وقتی حرکت را که محمول بر جسم است می خواهید تعریف کنید، جسم را در تعریفش اخذ می کنید پس نمی توان گفت که این حرکت برای این موضوع مجهوله الوجود است.

ص: ۸۳

توضیح این را در جلسه بعد می دهیم.

بیان مبادی علوم و اقسام آنها / بیان اقسام مبادی مفرده ۹۲/۰۳/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۷۰ سطر ۸ (قوله فهذه لا یجوز)

موضوع: بیان مبادی علوم و اقسام آنها / بیان اقسام مبادی مفرده

بحث در مبادی بود یعنی آنچه که در ابتدای علم وضع می شود تا در آن علم از آن استفاده ببریم. در علم، مسائل را اثبات می کنیم ولی مبادی را اثبات نمی کنیم بلکه مبادی را وضع می کنیم (یعنی در ابتدای علم قرار می دهیم). و به متعلم تفهیم می کنیم تا در جایی که لازم شد از این مبادی استفاده کنیم. گفتیم که بعضی از امور هستند که وجودشان را مبادی قرار می دهیم و بعدا درباره وجودشان بحث نمی کنیم. و بعضی از امور هستند که حدّ و ماهیتشان را مبدا قرار می دهیم و درباره ماهیتش بحث نمی کنیم بلکه درباره وجودش بحث می کنیم یعی وجودش را مساله قرار می دهیم. بعضی از امور هم هستند که هم ماهیتشان (حدّشان) را مبدا قرار می دهیم و هم وجودشان را مبدا قرار می دهیم و هیچ کدام را در خود آن علم بحث نمی کنیم. سپس خواستیم توضیح بدهیم که در کجا قسم اول می آید و در کجا قسم دوم می آید و در کجا قسم سوم می آید. گفتیم معانی که ما در علوم مورد استفاده قرار می دهیم دو قسم هستند بعضی، معانی مرکبه هستند بعضی، معانی مفرده اند. در معانی مرکبه بیان کردیم که وجودشان را می توانیم مبادی قرار دهیم ولی حدود آنها را نمی توانیم مبادی قرار دهیم. سپس در معانی مرکبه، وجود جزء مبادی شد. سپس وارد در معانی مفرده (یا آنچه که شبیه مفرده است) شدیم معانی مرکبه را گفتیم که عبارت از قضایایی که مرکب خبری می باشند است اما قضایایی که مرکب اضافی و مرکب توصیفی باشند ملحق به مفردات هستند سپس مفردات و معانی ملحق به مفردات را به دو قسم تقسیم کردیم.

ص: ۸۴

۱_ معانی مفرده ای که عَرض برای موضوع علم یا موضوع مساله هستند.

۲_ معانی مفرده ای که مندرج تحت موضوع علم هستند یعنی یکی از شعب موضوع علم هستند در واقع موضوع مساله هستند. قسم دوم را بعدا بحث می کنیم. اما آن که عرض برای موضوع علم است را بحث می کنیم که از جلسه قبل وارد در این بحث شدیم. معانی مرکبه را توضیح دادیم و تمام شد. معانی مفرده قسم بعد را بعدا بحث می کنیم الان بحث ما در معنای مفرده که عرض موضوع علم می باشد هست در این باره توضیح مختصری دادیم و گفتیم که در این معانی، وجودِ اینگونه معانی را مبدا قرار نمی دهیم بلکه از وجود چنین معنایی در علم بحث می کنیم این عوارض حدودشان جز مبادی است ولی وجودشان جز مسائل است و باید مورد بحث قرار بگیرد. اینکه وجودشان جز مسائل است را باید توضیح بدهیم اما اینکه حدودشان جزء مبادی است روشن است چون اینها را در ابتدای هر علم تعریف می کنیم و این تعریف را در اختیار متعلم می گذاریم که هر وقت خواست از این تعریف در مواضع مختلفِ علم استفاده کند. اما بحث اینکه وجود اینها جز مبادی نیست بلکه جز مسائل

است:

درباره اینگونه مبادی، دو نوع وجود مطرح است.

۱_ وجود فی نفسه این معنی. یعنی این معنی وجود دارد.

۲_ وجود للموضوع این معنی. یعنی برای موضوع علم یا موضوع مساله وجود دارد.

اینکه این معنی برای موضوع مساله وجود دارد یعنی محمولی از محمولات مساله است یعنی حمل بر موضوع مساله می شود و قضیه ای را که عبارت از مساله است تشکیل می دهد. اما اینگونه معانی، وجود فی نفسه آنها با وجود للموضوع فرق ندارد یعنی وقتی ما از وجود آنها به طور مطلق بحث می کنیم مثل این است که بحث از وجودشان برای موضوع می کنیم. همچنین وقتی بحث از وجودشان برای موضوع می کنیم مثل این است که بحث از وجودشان به طور مطلق می کنیم. این گونه نیست که وجودشان به طور مطلق جز مبادی باشد و وجودشان للموضوع، جز مسائل باشد بلکه اگر وجودشان للموضوع، جز مسائل است وجودشان به نحو مطلق هم جزء مسائل است.

ص: ۸۵

مثلاـ فرض کنید موضوعِ علم، جسم است یکی از محمولات آن، حرکت است ما ممکن است که حرکت را به عنوان یکی از مبادی تعریف کنیم ولی وجود حرکت یا وجود حرکت برای جسم را به عنوان مساله ای از مسائل علم باید مورد بحث قرار دهیم. نمی توانیم آن را جزء مبادی به حساب بیاوریم. نه وجود حرکت للجسم را و نه وجود حرکت به طور مطلق را نمی توانیم جز مبادی به حساب بیاوریم. هر دو را باید جزء مساله قرار دهیم. این مطالب را در جلسه قبل گفته بودیم که بحث در وجود این عوارض واگذار به آن صناعت و علم می شود یعنی جزء مبادی نیست که در صناعت دیگر بحث کنیم. حال از عبارت (فهذه لا یجوز) می خواهد دفع توهمی کند.

توهم: توهم شده که ما تفکیک بین دو وجود کنیم: ۱ــ وجود این عرض به طور مطلق ۲ــ وجود آن برای موضوع مساله.

این طور بگوییم که وجود این عرض به طور مطلق، بین است و می تواند جزء مبادی قرار داده شود ولی وجودش برای موضوع مساله، مجهول است و باید به عنوان این مساله مطرح شود و اثبات گردد.

ما به طور مطلق گفتیم وجود این گونه امور جزء مبادی نیست ولی این متوهم می خواهد تفصیل دهد و بگوید که وجود مطلق، جزء مبادی است و وجودش للموضوع، جزء مبادی نیست بلکه جزء مسائل است.

مصنف در این عبارت می خواهد این توهم را جواب بدهد تا ثابت بشود که وجود این عوارض به طور مطلق جزء مبادی نیست بلکه جزء مسائل است چه وجود فی نفسه آن، چه وجود للموضوع آن.

ص: ۸۶

جواب: جوابی که مصنف از این توهم می دهد این است که ما چنانچه بعدا خواهیم گفت عوارضی که در علم مورد بحث قرار می گیرد عوارض ذاتی موضوع اند که در عوارض ذاتی، خود موضوع در تعریف اخذ می شود. اگر در تعریف، موضوع اخذ شود و وجود عارضِ ذاتی، بین است، این که وجودش بین است و می خواهید تعریف کنید حدش هم که جز مبادی است و در حدش موضوع را می گنجانیم چون قرار است که در حد آن، موضوع بیاید. در حدش، موضوع را می بینیم و می بینیم که این عرض برای موضوع ثابت شده پس وجودش برای موضوع مجهول نمی ماند چون شما می گویید وجود آن، مطلقا آشکار است و جزء مبادی است. حدّ آن هم جزء مبادی است پس ما در همان بابی که مبادی مطرح می شود، هم وجود این شی را به عنوان امر بین در اختیار داریم و هم حد آن را در اختیار داریم که در حدش، موضوع آمده است و وجود این شی برای موضوع در باب مبادی تمام شده است و دیگر احتیاج ندارد که در مساله مورد بحث واقع شود.

بنابراین دیگر نمی توان گفت وجودش للموضوع مجهول است. از ابتدا باید بگویی وجودش مطلقا مجهول است تا وجودش للموضوع هم مجهول شود و آن وقت در خود مساله، از آن بحث کنیم. پس این توهم وارد نیست.

توضیح عبارت

(فهذه لا یجوز ان تکون بینه الوجود و مجهوله لموضوع الصناعه)

(هذه) یعنی اینگونه اَعراض

ترجمه: این گونه اعراض جایز نیست که بینه الوجود به طور مطلق باشند و مجهوله الوجود برای موضوع صناعت باشند (تا آن وقت بگویی چون بینه الوجود به طور مطلق است لذا این وجودِ به طور مطلقِ آن را مبدا قرار می دهیم و چون مجهوله الوجود لموضوع هذه الصناعه است این وجودش برای این صناعت را مساله قرار می دهیم. این طور نمی توان گفت)

ص: ۸۷

(اذ موضوع الصناعه کما یبین لک من بعد هو ماخوذ فی حدها و وجودها ان یکون له)

زیرا موضوع صناعت چنان که برای تو بیان می شود در حدّ این گونه اعراض ماخوذ است. (اگر این چنین اعراضی، موضوع صناعت در حدّش ماخوذ است. حدش در مبادی می آید و وجودِ مطلقش هم در مبادی هست. اگر به حد آن در مبادی برخورد کردیم وجود آن برای موضوع در همان مبادی برای ما روشن می شود و لازم نیست که امر مجهولی باقی بماند تا در مساله علم، از آن بحث کنیم چون این موضوع در تعریف اخذ می شود.

کلمه (وجودها) مبتدی است و عطف بر (فی حدها) نیست. این عبارت تتمه جواب است یعنی وجود این اعراض این است که برای موضوع باشد (یعنی اگر موضوع را در تعریف اخذ کردید و بعد هم وجود مطلق این اعراض این بود که للموضوع باشد پس وجود مطلقش هم با این تعریف روشن می شود وجودش للموضوع هم روشن می شود. این طور نیست که وجودش للموضوع مورد بحث قرار بگیرد و این طور هم نیست که وجودش للموضوع (وجود مطلق)، بیّن باشد. اگر وجودش للموضوع بیّن نشد وجود مطلقش هم بیّن نیست. مصنف، هم مجهول بودنش لموضوع الصناعه را باطل می کند هم بیّن بودن وجود مطلقش را باطل می کند. ثابت می کند که وجود مطلقش هم بیّن نیست چون وجود مطلقش همان وجودش للموضوع است. اگر وجودش للموضوع مجهول باشد و بحث لازم داشته باشد وجود مطلقش هم مجهول می شود بحث لازم دارد.

اما آیا می توان وجود مطلقش را بیّن دانست؟ می فرماید خیر چون از وجود لموضوعش بحث می شود پس وجود مطلقش نمی تواند بیّن باشد. آیا می تواند وجودش للموضوع جزء مبادی باشد؟ می فرماید نمی تواند باشد چون در مسائل، مورد بحث قرار می گیرد. در تعریف هم موضوع می آید که بیان کرد.

(و اذ هذه فی الصناعه المستعمله لموضوعها غیر بینه الوجود)

نسخه صحیح: (فی فاتحه الصناعه)

جواب (اذ) عبارت (فیستحیل ان یفرض) است. یعنی تعلیل برای (فیستحیل) است. این عبارت هم تتمه جواب همین توهم است.

در صناعت، وجود این اعراض روشن می شود ولی در فاتحه صناعت، وجود این اعراض روشن نیست. وجود این اعراض به عنوان مساله مطرح می شود و در خود صناعت این وجود روشن می شود چون مساله را بیان می کند و ثابت می کند اما در فاتحه صناعت که جای مبادی است وجود این اعراض، روشن نیست. چون در فاتحه صناعت وجود این اعراض برای موضوع روشن نیست پس وجودشان به طور مطلق هم روشن نیست چرا توی متوهم گفتی این اعراض بینه الوجودند مطلقا. زیرا وجود مطلقشان بیّن نیست همان طور که وجودشان للموضوع بیّن نیست. در فاتحه صناعت هیچ کدام از دو وجودها بیّن نیستند. بله در خود صناعت، وجود للموضوع بیّن می شود و وجود مطلقش هم روشن می شود. پس هیچ نوع از وجود این اعراض را نمی توان مبدا قرار بدهی نه وجود مطلقش را و نه وجودش للموضوع را بلکه اگر بخواهی مبدا قرار بدهی حدش را مبدا قرار می دهی.

ترجمه: و چون این اعراض در فاتحه صناعتی که بکار می گیرد موضوع این اعراض را بینه الوجود نیستند.

(و انما یطلب وجودها لموضوع الصناعه بل وجودها مطلقا فی تلک الصناعه)

طلب می شود وجود این اعراض برای موضوع صناعه، بلکه طلب می شود وجود این اعراض مطلقا (نه وجود اعراض برای موضوع به تنهایی طلب شود بلکه وجودشان به طور مطلق طلب می شود)،

ص: ۸۹

(فی تلک الصناعه) متعلق به (یطلب) است.

(فیستحیل ان یفرض وجودها مطلقا فمستحیل ان یفرض وجودها فی المبادی)

چون این گونه است که در فاتحه صناعت این وجود روشن نیست بلکه در داخل صناعت این وجود طلب می شود و روشن می شود، پس محال است که وجودِ مطلقِ این اعراض فرض شود و در نتیجه محال است که فرض شود وجود این اعراض را در مبادی (یعنی وجود این اعراض را در مبادی نمی توان اخذ کرد)

تا اینجا ثابت شد که وجود اعراض مبدا نیست اما حدود آنها آیا مبدا است یا نه؟ بیان می کند که جزء مبادی است.

(و اذ لابد من ان تفهم حدودها فیجب ان توضع حدودها فی المبادی)

چون حدودِ این گونه اعراض باید قبل از ورود در علم فهمیده شود پس حدود این اعراض را به عنوان مبادی این علم در فاتحه علم مطرح می کنیم.

ترجمه: و چون لازم است که در ابتدای علم فهمیده شود حدود این اعراض، پس واجب است که حدود این اعراض را وضع کنیم و در مبادی قرار دهیم.

(فهذا القسم حدودها فی المبادی دون وجودها)

این قسم از مبادی، حدودشان در مبادی است ولی وجودشان در مبادی نیست (نه وجودِ مطلقشان در مبادی است و نه وجودِ للموضوع آنها در مبادی است).

صفحه ۷۰ سطر ۱۴ (و اما ما کان)

از اینجا وارد در قسم سوم می شود که هم وجود آن از مبادی است و هم حدود آن از مبادی است که مثال به وحدت و عدد زده بودیم.

این قسم، مفرداتی است که داخل در موضوع صناعت است یعنی شُعَبِ موضوع به حساب می آیند یعنی موضوع مساله است و موضوع مساله داخل در موضوع صنعت و علم است. ما باید موضوع مساله را بحث کنیم که آیا حد آن یا وجود آن، مبدا است؟ می فرماید هر دو مبدا است چون ما در هر مساله ای که وارد می شویم ابتدا موضوع را قرار می دهیم سپس بحث می کنیم که محمول، بر آن موضوع وارد می شود یا نمی شود؟ پس باید موضوع را بشناسیم و وجودش را هم بدانیم تا بعدا در هر مساله ای صدر مساله قرار بدهیم و محمول را بر آن بار کنیم. اگر ما موضوع را نشناسیم درباره احکامش نمی توانیم بحث کنیم. اگر وجودش را هم ندانیم نمی توانیم بحث کنیم که چه حکمی دارند؟ پس در فاتحه علم باید وجود این مساله دانسته شود و به تعریف هم شناخته شود تا بعدا که وارد مساله شدیم بتوانیم بگوییم حکم این موضوع چیست؟ پس موضوع مساله باید در فاتحه علم شناخته شود هم بحدّه و هم بوجوده.

توضیح عبارت

(و اما ما کان من المفردات داخلا فی جمله الموضوع فلابد من ان یفهم)

آن قسمتی از مفردات که داخل در مجموعه موضوع است یعنی مندرج در موضوع صنعت است که ما اسم آن را موضوع مساله می گذاریم پس ناچار است که فهمیده شود (یعنی حدّش باید معلوم شود)

(و لابد ایضا من ان یعترف بوجودها و انها حقه معا)

و ناچار است همچنین (علاوه بر شناخت و فهم خودش) اعتراف به وجودش شود و اینکه حق و ثابت و موجود است.

ص: ۹۱

(معا) قید برای (یفهم و یعترف) است یعنی هم باید فهمیده شود، هم باید به وجودش اعتراف شود والا در مساله نمی توانیم موضوع قرار دهیم.

(فانها ان لم تفهم ماهیتها لم یمکن ان یعرف شی من امرها)

اگر ماهیت آن در صدر علم فهمیده نشود هیچ یک از امرش (یعنی از محمولاـتش و اوصافش و آثارش) ممکن نیست که شناخته شود. (اگر ما موضوع را در ابتدای علم نشناسیم در مساله نمی توانیم درباره احکام و محمولاتش بحث کنیم).

ترجمه: این گونه مفردات اگر ماهیتشان شناخته نشود ممکن نیست که شناخته شود چیزی از امر آنها و حکم آنها.

(و ان لم یوضع وجودها فکیف یطلب وجود شی لها)

اگر به عنوان اصل موضوع، وجود این امور را وضع نکنیم (وجود آنها را در مبادی نیاوریم) چگونه وجود چیزی (و حکمی و محمولی) را برای اینها طلب می کنیم.

توضیح صفحه ۷۰ سطر ۱۷ (قوله و اذ لا مفرد)

تا اینجا سه قسم را توضیح دادیم و تمام شد. حال می فرماید ما خارج از این دو قسم، معنایی نداریم. یعنی ما فقط معنای مفرد و معنای مرکب داریم. مفردِ آن را رسیدگی کردیم و بعضی از آنها حدشان مبدا است اما بعضی، حد و وجودشان مبدء است. مرکب را هم رسیدگی کردیم و دیدیم که وجودش مبدا است. پس اگر بخواهیم بپرسیم که مبادی چند تا است می گوییم سه تا است.

۱ــ اموری که وجودش مبدا است و این، معنای مرکبه است.

۲ــ اموری که حدودش مبدا است و آن، معانی مفرده ای که از سنخ اعراض ذاتی موضوع علم باشد.

۳ــ اموری که حدودش مبدا است و آن، معانی مفرده ای که داخل در موضوع علم باشد.

توضیح عبارت

(و اذ لا مفرد فی العلوم البرهانیه الا شی داخل فی الصناعه)

و چون در علوم برهانی، مفرد منحصر است در شی در داخل صناعت

(و الداخل فی الصناعه اما الموضوع الذی للصناعه و ما هو منه و اما احکام الموضوع)

شی در داخل صناعه را توضیح می دهد که یا موضوع خود علم است یا احکام موضوع است پس مبادی، یا موضوع می شوند یا احکام موضوع می شوند و در موضوع، حد و وجودش مبدا است و احکام موضوع هم، فقط حدش مطرح است و چون اینگونه است در مفردات در قسم از مبادی پیدا می شود. در مرکبه هم یک قسم دیگر پیدا می شود که مجموعا سه قسم می شود.

کلمه (اما احکام الموضوع) عطف بر (اما الموضوع) است.

(ما هو منه) یعنی آنچه که از این موضوع است که بعض موضوع است یعنی مندرج در تحت موضوع است که موضوع مساله است.

(فاذن بعض المفردات توضع حدودها فی المبادی دون وجودها و بعضها توضع حدودها و وجودها)

فاذن، جواب برای (اذ لا ـ مفرد) است یعنی معلل به (اذ) است (ما دو گونه علت می آوریم گاهی علت را مقدم بر معلَّل می آوریم گاهی هم موخر می آوریم گاهی می گوییم انسان کاتب است چون ناطق است، گاهی می گوییم انسان چون ناطق است کاتب است. در اینجا علت را قبل آورده چون ما مفردی در علوم جزئیه نداریم مگر شیی که داخل در موضوع صناعت باشد که همان موضوع مساله است و یا احکام موضوع حکم است پس بعضی مفردات فقط حدود آن ها در مبادی قرار داده می شود و وجودشان قرار داده نمی شود. (اینها همان احکامِ موضوع و اعراضِ موضوع هستند) و بعضی هم حد و هم وجودشان وضع می شود که اینها خود موضوع هستند یا ما هو بعض الموضوع است).

(و اذ ما خلا المفرد المركب و المركب النافع فی العلوم قضیه و القضیه انما یوضع وجودها لا محاله دون حدها)

در بعضی نسخ آمده (و اذ ما خلا المفرد مرکب) که هر دو نسخه خوب است ولی در هر صورت (المرکب) را باید از (المفرد) جدا کرد یعنی (المرکب) خبر برای (اذ ما خلا المفرد) است یا مبتدای موخر است.

و چون ما عدای مفرد، مرکب است و مرکبِ نافع در علوم، قضیه است (قضیه یعنی مرکب تام خبری) پس باید قضیه را ما خلای مفرد حساب کنیم و ببینیم که چگونه آن را می توان مبدا قرار داد آیا به حدها مبدا می شود یا به وجودها مبدا می شود؟ گفتیم که به وجودها مبدا می شود.

ترجمه: و چون ما خلای مفرد، مرکب است و مرکبی که نفعی در علوم می رساند قضیه است و قضیه هم، وجودش اصل موضوع و مبدا قرار داده می شود نه اینکه حدّش اصل موضوع باشد.

(و علی ما قلنا)

(علی ما قلنا) مربوط به قبل است. و اگر واو نبود بهتر بود.

(فتبین من جمیع ذلک ان من الامور المصدره فی الصناعه)

(من جمیع ذلک) یعنی از تمام مباحثی که در مفرد و مرکب گفتیم

(فتبین) معلَّلِ (اذ ما خلا) است یعنی چون ما خلای مفرد، مرکب است و در مرکب، وجود می تواند مبدا شود. روشن شد از تمام مطالب، اینکه اموری که مصدر در صناعت است (یعنی در فاتحه و صدر صناعت به عنوان مبدا می آید) سه قسم است.

ص: ۹۴

(من الامور) یعنی بعضی از اموری که در صدر صناعت می آید.

(ما یوضع بهلیته فقط)

بعضی از اموری که در صدر صناعت می آید، عبارتست از امری که هلیت آن، تنها وضع می شود. (یعنی در اول علم به عنوان مبدا و اصل موضوع می آید ولی وجود آن به عنوان مبدا است نه ماهیت آن). مراد از این قسم همان معنای مرکب است.

(و منه ما یوضع بماهیته)

بعضی از اموری که در صدر صناعت می آید عبارتست از امری که ماهیت آن، به عنوان اصل موضوع می پذیرند.

(و منه ما یوضع بهلیته و ماهیته)

و بعضی از آن امور، امری هستند که به هلیت و ماهیتشان اصل موضوع قرار می گیرند و از مبادی حساب می شوند.

مراد از این دو قسم اخیر معنای مفرد است.

بیان ترتیب در مطلب «لم» و اقسامش ۹۲/۰۳/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۷۱ سطر ۱ (قوله و اما مطلب «اللم»)

موضوع: بیان ترتیب در مطلب «لم» و اقسامش

بعد از اینکه در مطالب «ما» و «هل» و «لم» بحث کردیم وارد در ترتیب این مطالب شدیم و گفتیم که اول «ما» شارحه است بعداً «هل» بسیطه است. سپس «ما» حقیقه و در آخر «هل» مرکبه می آید.

حال می گوییم «لم» که یکی از مطالب سه گانه است مکانش کجاست آیا قبل از «هل» یا بعد از «هل» باید بیاید؟

می فرماید «لم»، چه «لِم» اثباتی باشد چه ثبوتی باشد از هر دو مطلبِ «هل» و «ما» موخر است. دلیلش این است که ما در «لم» از علت سوال می کنیم یا از علت تصدیق یا از علت وجود و تحقق، سوال می کنیم. هر کدام از این دو سوال بعد از این است که ما شی را بشناسیم و وجودش را بدانیم. اگر شیئی را نشناسیم معنی ندارد که از علتِ تحقق و تصدیقش سوال کنیم. اگر هم بشناسیم اما وجودش و تحققش را ندانیم باز نمی توانیم از علت، سوال کنیم پس حتما باید ابتدا او را بشناسیم و وجودش را بدانیم تا بعدا بتوانیم درباره علتش سوال کنیم. از اینجا نتیجه می گیریم که مطلب «لم» باید بعد از هر دو مطلب «هل» و «ما» باشد.

مطلب بعدی: جواب از این سوال است حال که قرار شد این دو مطلب (یعنی «لم» اثباتی و «لم» ثبوتی) بعد از «ما» و «هل» بیاید کدام یک از این دو مقدم بر دیگری اند آیا اثباتی مقدم می شود یا ثبوتی مقدم می شود؟

مقدمه: قبل از اینکه این سوال را جواب بدهیم باید «لم» اثباتی و «لم» ثبوتی را مختصرا توضیح بدهیم «لم» ثبوتی سوال از علت تحقق شی است مثل آهن ربا که آهن را می کِشد. ما سوال می کنیم علت این کِشِش چیست؟ شخص باید جواب بدهد و علت واقعی بیاورد که در این آهن ربا نیرویی است که آن نیرو را تعریف کند.

«لم» اثباتی سوالی از علت تصدیق می کند. یعنی می گوید تو جرا این مطلب را تصدیق کردی نه اینکه چه علتی تحقق این شی را به عهده داشت بلکه تو از کجا فهمیدی که این شی محقق می شود. ما باید قیاس بیاوریم و بگوییم با حد وسط که در قیاس بکار رفته فهمیدیم.

«لم» اثباتی همان حد وسط است. ولی چون حد وسط مرکب با اصغر و اکبر می شود لم اثباتی، صغری و کبری می شود یعنی صغری و کبری دلیل شدند برای این که من نتیجه را بفهمم. پس «لم» اثباتی، قول و قضیه و صغری و کبری است اما «لم» ثبوتی، قول و قضیه نیست. بله «لم» ثبوتی در باب اقوال، قول است اما در پدیده های غیر قولی، قول نیست. آهن ربا مربوط به قول نیست.

پس اگر گفتیم «لم» که به حسب القول است یعنی «لم» اثباتی است و اگر بگوییم «لم» به حسب نفس الامر (یعنی کاری به اعتقاد خودمان نداریم) یعنی در نفس الامر چرا این اتفاق می افتد؟

بعـد از این که این مطلب گفته شد سوال می کنیم که «لم» به حسب القول مقدم است یا «لم» به حسب نفس الامر مقدم است؟ که این در واقع همان سوال اول است که «لمِ» اثباتی مقدم است یا «لمِ» ثبوتی مقدم است؟

جواب: موارد، مختلف است. در بعضـی موارد «لم» اثبـاتی مقـدم می شود مطلبی را برای مـا بیـان می کننـد می گوییم از کجا فهمیدی؟ دلیل آن چیست؟ یا می گوییم از کجا فهمیدی که فهم تو درست است یعنی واقعیت چه چیز است؟

مصـنف به صورت کنایه می گویـد و مثال می زنـد: به ما می گوینـد «ج»، «ب» است ابتدا می گوییم از کجا اعتقاد پیدا کردی که «ج»، «ب» است؟ بعدا که بیان کرد می پرسیم حال در نفس الامر بگو به چه دلیل «ج»، «ب» است؟

در اینجا مطلب «لم» اثباتی مقدم بر مطلب «لم» ثبوتی است.

سپس دو حـالت اتفاق می افتـد. در یک حالت ما سوال از «لم» اثباتی نمی کنیم و فقط سوال از «لم» ثبوتی می کنیم. در جایی که مساله برای ما روشن بوده و با حس ملاحظه کردیم سوال از «لم» اثباتی نمی کنیم. مثلا دیـدیم که آهن ربا، آهن را جـذب کرد شـخص نمی توانـد از مـا سوال کنـد که به چه دلیـل فهمیـدی که آهن ربـا، آهن را جـذب کرد؟ می گویـد چون دیـدم. شخص قیـاس و دلیـل نمی آورد. امـا می توانـد سوال از «لم» ثبوتی کنـد که چرا این اتفـاق می افتـد؟ چون این، برای شـخص بـدیهی نیست. پس در جایی که حس کمک می کند و منشائی را می بیند «لم» اثباتی مورد سوال قرار نمی گیرد چون امر، امر بیّنی است و امر بین، بـا دلیـل اثبـات نمی شود که بخواهیم «لمِ» به حسب القول که صـغری و کبری است را بیـاوریم. در چنین جایی فقط «لم» ثبوتی مطرح می شود و باید جواب داده شود.

حالت دوم: موردی است که «لم» ثبوتی با «لم» اثباتی یکی است یعنی همان دلیلی که من را معتقد کرد همان دلیل هم در خارج باعث تحقق این امر می شود.

مثلاـ خسوف (گرفتگی ماه) چرا اتفاق می افتد؟ چون ماه در سایه زمین وارد می شود و زمین بین ماه و خورشید فاصله می اندازد و سایه زمین روی ماه می افتد، ماه که نورش کسبی است نمی تواند نور را از خورشید کسب کند لذا تاریک می شود و با تاریکی ماه، خسوف واقع می شود. ماه اگر نورش ذاتی بود تاریکی را روشن می کرد اما اگر مثل آیینه باشد که نور باید به داخل آن بیفتد تا منعکس شود در این صورت اگر پرده جلوی آیینه بکشیم نوری به داخل آیینه نمی افتد. ماه هم همین طور است چون نورش کسبی است اگر پرده ای به نام زمین جلوی نور خورشید به ماه را بگیرد ماه، نور خورشید را منعکس نمی کند و روشنی ندارد بلکه تاریک می شود.

حال سوال می کنیم که چرا کسوف اتفاق می افتد؟ چون ماه در سایه زمین واقع می شود و سوال می کنیم که تو از کجا می فهمی کسوف اتفاق می افتد؟ چون می بینیم ماه در سایه زمین واقع می شود.

توضیح عبارت:

(و اما مطلب «للم» فانه علی کل حال متاخر عن المطلبین معا)

(علی کل حال) یعنی چه ثبوتی باشد که سوال از علت نفس الامر می کند.

چه اثباتی باشد که سوال از علت تصدیق می کند.

ص: ۹۸

ترجمه: مطلب «لم» علی کل حال متاخر از مطلب «ما» و مطلب «هل» است.

(فان ما لم یتمور معناه فان طلب اللم فیه محال)

امـا مطلب «لم» از مطلب «ما» موخر است به این بیان که هر چیزی که معنایش تصور نشود (و ما شـناختی از آن نداشـته باشـیم) طلب «لم» درباره او محال است.

ترجمه: چیزی که تصور معنایش نشود طلب لم درباره آن چیز محال است.

(و ما تصور ایضا معناه و انه ما هو او ما معنی الاسم الدال علیه)

از این عبارت می خواهـد بیان کنـد که اگر وجود هم معلوم نیست باز هم طلب «لم» محال است یعنی می خواهـد تاخر «لم» از «هل» را بیان کند.

آن شـی که تصور معنایش شـده و حقیقت آن بیان شـده و معلوم شـده که چه چیز است یا اگر حقیقتش معلوم نشد، اما معنای اسمی که این اسم دلالت بر آن می کند معلوم شده یعنی شرح الاسم آن معلوم شده.

(و لم یعط انه موجود او غیر موجود بحال او علی الاطلاق فان طلب اللم فیه ایضا محال)

هنوز به ما این مطلب داده نشده که این شی موجود است یا غیر موجود است؟ باز هم طلب لم درباره آن محال است.

(غیر موجود بحال) مربوط به «هل» مرکبه است.

(او علی الاطلاـق) مربوط به «هـل» بسـیطه است. شـما در وقتی که سوال به «هـل» می کنی گاهی سوال از اصل وجود می کنی علی الاطلاـق، بـدون اینکه نوعی از وجود را بخواهی بلکه فقـط می گویی آیا وجود دارد یا نـدارد؟ که سوال به «هل» بسـیطه است. امـا گـاهی می گویی می دانم این شـی وجود دارد ولی وجودش به فلان حالت برای من مجهول است؟ آیا آن حالت را دارد یا نـدارد؟ که سوال به «هل» مرکبه است مثلا آیا زیـد قائم است یا قائم نیست؟ یعنی وجود قیام برایش مهم است نه وجود علی الاطلاق.

(فیه) یعنی طلب لم در چنین موجودی که وجودش اثبات نشده محال است.

(و لکن طلب اللم الذی بحسب القول ربما کان متقدما علی طلب اللم الذی بحسب الامر فی نفسه)

تـا اینجا مطلب اول را گفتیم که «لم» ثبوتی و اثباتی بایـد بعـد از مطلب «ما» و مطلب «هل» باشـد حال مطلب دوم را می گوییم که بین «لم» ثبوتی و اثباتی کدام یک مقدم است؟

ترجمه: یکی طلب لم که به حسب قول است (یعنی لم اثباتی) چه بسا که مقدم می شود بر طلب لم که به حسب الامر فی نفسه است. (فی نفسه یعنی نفس الامر)

(فربما صح عندنا بقیاس ان «ج»، «ب» و لا ندری العله فی نفس الوجود لکون «ج»، «ب»)

گـاهی از طریـق قیـاس (و همـان لم اثبـاتی) صـحیح می شـود (و ثـابت می شود) که «ج»، «ب» است. و علت در اینکه وجود و تحققی برای کـون «ج»، «ب» است را نمی دانیم (لاـم در لکـون، لاـم تعلیـل نیست بلکه متعلق به وجود است. یعنی وجود کون «ج»، «ب» را نمی دانیم. یعنی علت این تحقق برای ما روشن نیست.

(فتکون قد علمنا انا اذن لِمَ نعتقد ان «ج»، «ب» و لم نعلم انه لِمَ کان «ج»، «ب»)

در این صورت ما دانستیم که چرا معتقد شدیم «ج»، «ب» است. (علت تصدیق را فهمیدیم) اما ندانستیم که چرا «ج»، «ب» است در نفس الامر. (علت واقعی را ندانستیم).

(و ربما کان مطلب «لم» الذی بحسب الامر فی نفسه غیر مفتقر الی مطلب «للم» الذی بحسب القول)

ص: ۱۰۰

شناخت ما احتیاج به کشف از علت واقعی ندارد بلکه چیزی را حس می کنیم و معتقد می شویم بعدا ممکن است به دنبال علت وقوعش فی نفس الامر برویم.

ترجمه: و چه بسا که مطلب لم که به حسب امر فی نفسه (یعنی لم ثبوتی) محتاج به مطلب لم که به حسب قول (لم اثباتی) است نباشد.

(و ذلک اذا کان التی بینا بنفسه بالحس)

(ذلک) یعنی اینکه مطلب «لم» ثبوتی محتاج به «لم» اثباتی نباشد.

ترجمه: و آن، زمانی است که شی به وسیله حس برای ما آشکار شد در این صورت نیازی به علت تصدیق نداریم. (یعنی احتیاج به «لم» به حسب القول نداریم).

(و اما علته فخفیه مثل جذب المغناطیس الحدید)

اما علت ثبوتی و تحقق آن ممکن است مخفی باشد مثل جذب آهن ربا، آهن را (آهن ربایی، آهن را جذب می کند و ما این را با چشم خودمان می بینیم. تصدیق این احتیاج به قیاس ندارد)

(فان ذلک لیس یمکن ان یثبت بقیاس)

(ذلک) یعنی این جذب مغناطیس، حدید را که مشهود واقع شده و ما با حس آن را دیدیم

ترجمه: پس این مطلب امکان ندارد که با قیاس اثبات شود.

(او بطلب بلم حتی یعطی الحد الاوسط فیه)

بهتر است (یطلب بلم) خوانده شود.

یعنی نه من می توانم با قیاس اثبات کنم نه شما می توانید از من سوال کنید تا من با قیاس اثبات کنیم. (نه جای اثبات است نه جای سوال و درخواستِ این اثبات است چون اگر از ما سوال کنی می گوییم اگر با چشم نگاه کنی می فهمی. دیگر قیاس تشکیل نمی دهیم تا طرف مقابل بفهمد این اتفاق واقع شد.

ص: ۱۰۱

ترجمه: و هم چنین ممکن نیست که کسی از ما درخواست کند تا ما به او عطا کنیم حد اوسط در این مطلب را

(و لکن اذا اصیب بالحس حظر بالبال طلب اللم)

بله وقتی این مطلب (وجوب مغناطیس حدید را) با حس دریافت شد در دل ما طلب لم خطور می کند (که بپرسم چرا مغناطیس این کار را می کند!

(فلیطلب لم صار مغناطیس یجذب الحدید)

سوال می شود که چرا مغناطیس جذب حدید می کند یعنی سوال از علت تحقق می شود نه سوال از علت تصدیق.

(فیطلب عله الامر فی نفسه لا عله التصدیق به)

طلب می شود علت امر فی نفسه (یعنی لم ثبوتی طلب می شود) نه علت تصدیق به آن امر (یعنی لم اثباتی طلب نمی شود).

(و کثیرا ما یتفق ان یکون الحد الاوسط ــ و هو عله القیاســ عله ایضا للامر فی نفسه)

مطلب بعدی این است که بسیاری از اوقات اتفاق می افتد که «لم» ثبوتی با «لم» اثباتی یکی است یعنی همان دلیلی که من را آگاه به این مساله کرده همان دلیل هم باعث وقوع این مساله در خارج شده است مثال کسوف که بیان کردیم.

ترجمه: و کثیرا ما اتفاق می افتد که حد وسط در قیاس (که حد وسط در قیاس، علت قیاس است) که «لم» اثباتی است علت باشد برای امر فی نفسه (یعنی علت برای «لم» ثبوتی هم باشد)

(فیکون قد اجتمع المطلبان معا فی بیان واحد)

ص: ۱۰۲

در این صورت هر دو مطلب با هم در یک بیان واقع می شونـد یعنی «لم» ثبوتی موخر از «لم» اثباتی نیست بلکه در اینجا هر دو با هم هستند زیرا یک مطلب هستند نه دو مطلب.

مراد از «المطلبان» لم ثبوتی و لم اثباتی است.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آيا كسانى كه مى‌دانند و كسانى كه نمى‌دانند يكسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹